



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

Rollen der Andacht aus dem Umfeld von Derwischorden: Sieben Beispiele des 17. Jahrhunderts aus dem westlichen Osmanischen Reich

Nünlist, Tobias

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-144816>

Journal Article

Accepted Version

Originally published at:

Nünlist, Tobias (2017). Rollen der Andacht aus dem Umfeld von Derwischorden: Sieben Beispiele des 17. Jahrhunderts aus dem westlichen Osmanischen Reich. *Beitraege zur Islamischen Kunst und Archaeologie*, 5:116-148.

In: Markus Ritter and Ilse Sturkenboom (eds) Beiträge zur Islamischen Kunst, vol. 5, Wiesbaden: Reichert, 2017.

Rollen der Andacht aus dem Umfeld von Derwischorden: Sieben Beispiele des 17. Jahrhunderts aus dem westlichen Osmanischen Reich¹

Tobias Nünlist

Abstract: This article forms part of a larger research project dealing with devotional scrolls dating from the 14th to the 19th centuries approximately. It focuses on seven scrolls from the Western part of the Ottoman Empire datable to the 17th century. The scrolls are described and examined with regard to their socio-cultural functions. Usually, western scholarship has explained such documents from the point of view of Islamic magic (*sihr*). This article concedes that some such scrolls contain elements met with in Islamic magical literature. Most of them, however, do not. It therefore proposes a new reading by situating the scrolls in socio-religious contexts deviating from mainstream Islam. In this regard, it appears that the documents under discussion were valued by members of associations with more or less overt heterodox leanings, such as *Ghulāt* groups (e.g. Bektāshīyya), Sufi brotherhoods (e.g. Khalwatiyya), and *Futuwwa* and *Akhī* associations. Members of the Janissary troops, and warriors in general, appreciated them as powerful means of protection.

I Einleitende Bemerkungen

Aus dem islamischen Kulturraum sind Dokumente in Rollenform in grösserer Zahl bekannt. Die hier interessierenden Belegstücke dürften als Schutzmittel beliebt gewesen sein. Solche Rollen sind wenige Zentimeter breit und erreichen zum Teil eine beträchtliche Länge.² Häufiger sind aber Exemplare, deren Breite ungefähr 12 cm beträgt und deren Länge etwa 10 m erreicht. Sie lassen sich zumeist ins 14.–15. Jh. datieren und dürften aus dem Städtedreieck Konya–Tabriz–Bagdad stammen.³ Aus der Qāğārenzeit (Iran, spätes 18. Jh. und 19. Jh.) sind Dokumente bekannt, die ungefähr 5–7 m messen.⁴ Die hier vorzustellenden Belegstücke sind demgegenüber eher kurz. Sie sind in der Regel ca. 4,5–5,0 cm breit und ungefähr 3–4 m lang; sie dürften zumeist im 17. Jh. im westlichen Teil des Osmanischen Reichs entstanden sein.

Auf solchen Dokumenten in Rollenform sind einerseits Textstellen kopiert worden. Sie enthalten andererseits gestalterische Elemente, die massgeblich zu ihrer ästhetisch ansprechenden Wirkung beitragen. Die Textstellen (einzelne Buchstaben, Wörter, mehrere Begrif-

1 Der vorliegende Beitrag wurde im Hinblick auf die Veröffentlichung in diesem Tagungsband stark gekürzt. Die ausführliche Version mit den detaillierten Beschreibungen der Belegstücke und einer Zusammenstellung der darauf kopierten Texte folgt in einer Monographie, die in Vorbereitung ist. Sie stützt sich auf ca. 120 Dokumente in Rollenform aus dem 14.–19. Jh.

2 Das längste bis anhin belegbare vollständige Dokument misst 11,9 x 1572 cm, datiert aus dem Jahr 754/1353–54 und wurde als Lot 127 (Qur'an scroll, Art of the Islamic and Indian Worlds) bei Christie's, London, zur Versteigerung am 5. Oktober 2010 angeboten, aber wieder zurückgezogen (<http://www.invaluable.com/auction-lot/quran-scroll-127-c-ce28dc7ef3>).

3 Vgl. z.B.: 1. Kopenhagen, Royal Library, Cod. Arab. 53; 2. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 218; 3. Paris, BNF, Arabe 6088; 4. Basel, Universitätsbibliothek, M III 173; 5. Alsaleh 2014, 122–178 und 334–69 (mit Fig. 19–53) macht auf Dokumente im Museum Dār al-Ālār al-Islāmiyya, Kuwait, aufmerksam (LNS 12 MS und LNS 25 MS).

4 Vgl. z.B.: 1. Bayani et. al. 1999, 274–275 (Nr. 71) und 278–279 (Nr. 73). 2. Paris, BNF, Arabe 5102; aufrufbar unter: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247.r=Arabe+5102>. LangDE.

fe) sind oft in geometrische Figuren eingepasst worden (z.B. Netze, Siebe, Gitter, einander überschneidende Kreise). Auf solchen Rollen lassen sich mehrfach in der Magie beliebte Elemente erkennen (z.B. Brillenbuchstaben,⁵ Hexagramme,⁶ Sieben Siegel,⁷ *Schöne Namen Gottes*⁸). Deshalb wurden sie in der westlichen Forschung zumeist mit magischen Vorstellungen in Verbindung gebracht.⁹ Der vorliegende Beitrag hinterfragt diesen Standpunkt, blendet eine ausschliessliche Erklärung aus dieser Perspektive ihre allfälligen zusätzlichen – und mutmasslich bedeutenderen – Funktionen doch vorschnell aus.

Dieser Beitrag zieht alternative Zugänge in Betracht und zeigt auf, dass diese Dokumente in Kreisen mit heterodoxen Neigungen beliebt waren.¹⁰ In allgemeiner Form wird hier aufmerksam gemacht auf die *Ġulāt*-Schia und ihr nahestehende Gruppierungen,¹¹ auf Sufi-Bruderschaften (*ṭarīqa*, Pl. *ṭarāʾiq*) bzw. Derwischorden, sowie auf *Futuwwa*-¹² und *Aḥī*-Bünde.¹³ Es kann sein, dass sie später auch in den unter dem Begriff *ṣīnf*, (Pl. *aṣnāf*) bekannten gildenartige Körperschaften in Gebrauch waren.¹⁴ Sie dürften aber auch unter Gläubigen allgemein verbreitet gewesen sein. Bei der Erklärung der in diesem Beitrag behandelten Dokumente sind u.a. aus der Bektāšiyya bekannte Auffassungen von Bedeutung. Sie dürften aber auch in anderen Derwischorden (z.B. Ḥalwatiyya¹⁵) beliebt gewesen sein.

Die Bektāšiyya¹⁶ stellte im Westteil des Osmanischen Reichs (Balkan, Rumelien etc.) ab dem 16. Jh. eine wichtige Kraft dar. Die osmanischen Machthaber griffen auf die Bektāšiyya und ihr nahestehende Kreise zurück, um die neu eroberten, zuvor christlichen Gebiete in Südosteuropa ins Osmanische Reich zu integrieren und der lokalen Bevölkerung den Islam nahezubringen.¹⁷ Die Bektāšiyya unterhielt enge Kontakte zu den Janitscharen, den türkischen Elitetruppen.¹⁸ Überdies standen Mitglieder von Handwerksgilden (*ṣīnf*, Pl. *aṣnāf*) mit den beiden soeben genannten Kreisen im Austausch.¹⁹

5 Canaan 2004, 169, Fig. 29; Winkler 1930, 150–167.

6 Canaan 2004, 170; Winkler 1930, 119–137.

7 Canaan 2004, 169f., Fig. 30a; Winkler 2004, 114–119.

8 Canaan 2004, 135–136; zu den *Schönen Namen Gottes* siehe unten bei Anm. 52–53.

9 So jüngst Alsaleh 2004: *Licit Magic*. Der Titel von K. R. Schaefer's Untersuchung (*Enigmatic charms*!) von Blockdruck-Rollen (*Ṭarṣ*-Technik) impliziert derartige Bezüge ebenso.

10 Die Naqšbandiyya-Angehörige A. Bain verwirft in ihrer Dissertation über *Enʿam-ı şerif*-Handschriften eine solche Sichtweise indirekt und hält fest (Bain 1999, S. 166, auch S. 122): „Our analysis of the *Enʿam-ı şerif* makes it clear that such images cannot be explained away as the product of foreign influence, nor do they come from a heterodox, or Shiʿa tradition“.

11 Moosa 1988.

12 Siehe u.a. Taeschner 1979; Ridgeon 2010; Vadet 1978; Ridgeon, Artikel „Futuwwa (in Sufism)“, in *EI Three*.

13 Taeschner, Artikel „Akhī“, in *EI2*; Ocak, Artikel „Ahi (akhī)“, in *EI Three*.

14 Raymond/Floor/Nuktu, Artikel „Ṣīnf“, in *EI2*; Floor, Artikel „Aṣnāf“, in *EI2*.

15 Clayer 1994; de Jong, Artikel „Ḥalwatiyya“ in *EI2*.

16 Zur Bektāšiyya vgl. Birge 1937; Mélikoff 1998 und 1995; Zarcone, Artikel „Bektāsh, Ḥājjī“ und „Bektāšiyye“, in *EI Three*. Tschudi, Artikel „Bektāshiyya“, in *EI2*.

17 Mélikoff 1995, 7, weist darauf hin, dass sich die Bektāšiyya auf dem Balkan an ihr Umfeld adaptierte und lokales Brauchtum assimilierte. Zur Rolle der Bektāšiyya bei den osmanischen Eroberungen im 15. Jh. vgl. Mélikoff 1995.

18 Karamustafa, 1994, 83–84 und 95: „The reason for the success of the Bektāšīs was the firm connection with the Ottoman military system: the Janissaries, by long-standing tradition, paid allegiance to Ḥācī Bektāš, the patron saint of the Bektāšī group (S. 84)“. Siehe auch S. 133 (mit Anm. 71) bei Karamustafa und hier Anm. 173.

19 Zur Beziehung zwischen Janitscharen und Gilden vgl. Kafadar 1981, 65 und 101–102; Yi 2004, 63, 132–143 (v.a. 132–133).

M. Moosa ordnet die Bektāšiyya der *Ġulāt*-Schia zu, als deren zentrales Merkmal die Vergöttlichung *‘Alīs* gilt.²⁰ Die Bektāšiyya nimmt unter den *Ġulāt*-Gruppierungen eine gemässigte Position ein. Auch sie sieht sich zwar mit Kritik und Angriffen durch traditionalistisch ausgerichtete Theologen konfrontiert. Sie kann sich allerdings gegenüber Anfeindungen aus diesen Kreisen besser behaupten, als dies auf weitere heterodoxe Gruppierungen (z.B. *Ḥurūfiyya*) zutrifft.²¹

Diese Hinweise dienen einer ersten Orientierung über die sozio-religiösen und politischen Voraussetzungen, unter denen die hier zu diskutierenden Rollen hergestellt wurden. Diese einleitenden Bemerkungen werden anhand der sieben folgenden Dokumenten präzisiert, die sich durch ein weitgehend identisches Grundmuster auszeichnen:²²

- a. Zentralbibliothek Zürich, Ms. or. 20; 4,7 x 308 cm²³
- b. Universitätsbibliothek Leipzig, B. or. 328; 4,7 x 349 cm; datiert: 21. Raġab 1041/12. Februar 1632²⁴
- c. Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 403; 5 x 333 cm²⁵
- d. Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, Hs. Rastatt 204; 5 x 395 cm, datierbar in die Zeit 1640–48²⁶
- e. Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. Arab. 206; 4,5 x 360 cm²⁷
- f. Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart, Cod. or. 8^o 83; 4,4 x 362 cm; datiert: 20. *Dū āl-Ḥiġġa* 1093/20. Dezember 1682
- g. Historisches Museum, Budapest, BTM KO 99.119.3; 3,5–3,6 x 162 cm; fragmentarisch erhalten²⁸

Die drei Exemplare aus Zürich und Berlin sowie teilweise Leipzig einerseits und jene drei aus Karlsruhe, München und Stuttgart andererseits stehen einander besonders nahe. Das Belegstück aus Budapest ist einfacher gestaltet und dürfte unter den sieben Dokumenten am frühesten entstanden sein. Während die beiden Belegstücke aus Zürich und Karlsruhe in einem Behältnis aufbewahrt werden, fehlt ein solches bei den andern Dokumenten.

20 Moosa 1988, IX: „Members of these [Ghulāt] sects [...] share common religious beliefs, the most fundamental being that the Imam Ali [...] is God“.

21 Karamustafa 1994, 83–84.

22 Ein zusätzliches Belegstück soll sich in Wien befinden (vgl. Petrasch 1991, Nr. 319, S. 382–383). Es liess sich trotz Anfragen an zahlreiche Institutionen nicht identifizieren.

23 Nünlist 2008, 74–80 (Ms. or. 20). Die Rolle wurde in einer gedrehten Holzkapsel aufbewahrt.

24 Der Anfang des Dokuments fehlt. Vgl. Fleischer 1838, Nr. CCCLIII (S. 552); http://www.islamic-manuscripts.net/receive/IslamHSBook_islamhs_00011058.

25 Ahlwardt 1891, III, Nr. 3688, datiert dieses Dokument in die Zeit um 1150/1737. Eine Untersuchung am Original war wegen des schlechten Erhaltungszustands nur beschränkt möglich. Bei der Abfassung dieses Beitrags stand ausschliesslich ein Mikrofilm (schwarzweiss) zur Verfügung. Farbige scans waren nicht erhältlich.

26 Petrasch 1991, Nr. 319 (S. 382–383). Das Belegstück wurde in einer silbernen Büchse aufbewahrt; siehe http://www.tuerkenbeute.de/sam/sam_sch/RA204_02_de.php?vmSiteSession=b3b19056a316ba7480bed0efb58b2ee.

27 Zur Ergänzung wird hingewiesen auf Cod. arab. 205, Cod. arab. 207 und Cod. turc. 41 und 42, aus derselben Bibliothek. Zu Cod. arab. 205, 206 und 207 siehe: Aumer 1866, 62. Zu Cod. turc. 41 und 42 siehe: Aumer 1875, 13.

28 Vereinzelt weist dieser Beitrag zur Ergänzung auf das einfach gestaltete Belegstück Duod. Arab. 5 aus der Ungarischen Nationalbibliothek, Budapest, hin.

II Beschreibung der Rollen

Die zu untersuchenden Rollen bestehen grundsätzlich aus zwei Teilen. Im ersten Teil lassen sich verschiedene Textelemente erkennen, die in zumeist aufwendig ausgeführte Figuren integriert sind. Der zweite Teil kombiniert in der Regel dieselben Texte miteinander. In einem breiten Mittelband steht Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* (Mantelode). Am linken und rechten Rand lassen sich die Suren *Yā-sīn* (Sure 36) bzw. *al-Faṭḥ* (Sure 48, *Der Sieg*) erkennen.²⁹ Der Text wurde hier in mikroskopischer Schrift (*ḡubār*) kopiert (Abb. 2b).³⁰

Die *Burda* zählt zu den wichtigsten Schutzgebeten in der islamischen Welt.³¹ Ihr Verfasser, Būṣīrī, lebte im 13. Jh., stammt aus Oberägypten und wird der Šāḍiliyya zugeordnet.³² Er soll das Mantelgedicht verfasst haben, als er ernsthaft erkrankt war. Als er zu Gott betete, erschien ihm der Prophet im Traum, legte seine Hand auf seine Stirn und hüllte ihn in seinen Mantel, in seine *burda*, ein. Als Būṣīrī erwachte, war er geheilt.

Auch die zwei auf den beiden Seitenbändern entlang der *Burda* kopierten Suren 36 und 48 haben apotropäische Wirkung. Sure 36 (*Yā-sīn*) bzw. Auszüge daraus lassen sich auf Amuletten häufig nachweisen.³³ Sie befindet sich in der Mitte des Korans und ist als dessen Herz (*Qalb al-Qurʾān*) bekannt.³⁴ Die Abschrift von Sure 48 (*al-Faṭḥ*, *Der Sieg*) dürfte u.a. programmatischen Charakter haben und Erfolg im Kampf in Aussicht stellen.³⁵

Der erste Teil der Rollen ist komplexer aufgebaut. Auf dem Zürcher Belegstück lassen sich fünf grössere Abschnitte erkennen, die auf den Paralleldokumenten in zumeist modifizierter Form ebenso vorhanden sind: 1. Lanzetten und Zypressen; 2. Siegel (*muhr*) und Zellenvierecke (*wafq*); 3. Die *Schönen Namen Gottes* und die *Löblichen Eigenschaften des Propheten*; 4. Die Figur *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* und 5. Gebete. 6. Die beiden Belegstücke aus Berlin und Leipzig erwähnen ausserdem die Namen der vier rechtgeleiteten Kalifen.

1. Am Anfang des Zürcher Dokuments (Abb. 1a) lässt sich eine lanzettenförmige Verzierung mit folgendem Text erkennen: „نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين يا محمد“. ³⁶ Darunter stehen zwei weitere Lanzetten mit Teilen der *šahāda*.³⁷ Die Verzierung am Anfang des Karlsruher Exemplars ist weniger abstrakt und wird als Krone einer Zypresse interpretiert.³⁸ Neben dem

29 Dieser zweite Rollenteil ist auf den beigezogenen Belegstücken weitgehend identisch gestaltet. Auf dem Zürcher Dokument misst der Abschnitt ca. 170 cm. Jeder Vers wurde in einem Kästchen notiert, das gegenüber dem Rollenrand eine Neigung von etwa 45° aufweist. Der Text verläuft darin von rechts unten nach links oben.

30 Als *ḡubār* (Staub) wird eine Schrift bezeichnet, deren Höhe 1–3 mm misst; beim Duktus handelt sich häufig um *naṣḥ*. Vgl. Safwat 1996, 184–193; Vernay-Nouri, 2002, 127–128; Sourdel-Thomine *et al.*, Artikel „*Khatt*“, in *EI2*.

31 Zu Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* siehe Sperl 1996, 389–411 und 470–476. Siehe auch Homerin, Artikel „al-Būṣīrī“, in *EI Three*; Pinckney Stetkevych 2006, 145–189. Būṣīrī/Boubakeur 1980.

32 Vgl. Homerin, Artikel „al-Būṣīrī“, in *EI Three*.

33 Canaan, 2004, 127–134, v.a. 129.

34 Canaan 2004, 131. Gemäss Bain 1999, 53, handelt Sure 36 ausführlich vom Jenseits. Es werde deshalb empfohlen, sie am Totenbett zu rezitieren.

35 Zur Verwendung von Sure 48 auf Talismanen: Canaan 2004, 129.

36 Auszug aus Sure 61.13: „Hilfe von Gott und naher Sieg. Verkünde frohe Botschaft den Gläubigen, o Muḥammad!“. Bain 1999, 150 (Anm. 87), macht darauf aufmerksam, dass sich Sure 61.13 in der islamischen Welt häufig auf Waffen belegen lässt.

37 Auf den beiden Lanzetten steht je: „Lā ilāha illā Allāh, Muḥammad rasūl Allāh“.

38 Für die Identifikation dieser Verzierung mit einer Zypresse vgl. Petrasch 1991, Nr. 319 (S. 382a) und http://www.tuerkenbeute.de/sam/sam_sch/RA204_02_de.php. Die Gleichsetzung dieser Verzierung mit

Auszug aus Sure 61.13 wurde dem Rand der Krone entlang Sure 2.255 (Thronvers) kopiert.³⁹ Die Krone der Zypresse ruht auf einem Stamm, der verschiedene Textstellen enthält (Sure 1,⁴⁰ Anrufungen Gottes und Muḥammads, zwei Kreise mit Sure 112). Während die beiden Dokumente aus Zürich und Karlsruhe nach diesem ersten Zierelement voneinander abweichen, lassen sich auf den Belegstücken aus Zürich und Berlin weitere Gemeinsamkeiten erkennen:

2. Auf dem Zürcher Dokument folgt ein Abschnitt von 32,0 cm Länge, der sechs Quadrate enthält. Vier Vierecke werden als *muhr* (Siegel) bezeichnet. Die ersten fünf Quadrate enthalten einen Kreis als bedeutendstes Gestaltungsmerkmal:⁴¹ a. Im ersten Kreis lässt sich eine Figur mit sechs roten Blättern erkennen (Abb. 2a).⁴² Dem Kreisrand entlang steht: „بسم الله الرحمن الرحيم يا محمد لولاك لما خلقت الافلاك انك على خلق عظيم“.⁴³ b. Eine Überschrift bezeichnet den nächsten Abschnitt als *Muhr-i rasūl* („Siegel des Gesandten“). Darin lassen sich u.a. Wiederholungen der *ṣahāda* und Text zum Lob Muḥammads erkennen. c. Das anschliessende *Muhr-i Sulaymān* („Siegel Salomons“, Abb. 2b) enthält ein Hexagramm (sechsstrahliges Stern), in dessen Zentrum steht: „حسبى الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم“.⁴⁴ Zwischen den Strahlen des Sterns stehen Stellen aus dem Koran zu Salomon und seiner Begegnung mit der Königin von Saba.⁴⁵ Ein einfacher ausgeführtes Hexagramm lässt sich ebenso auf dem Dokument aus Budapest belegen (Abb. 8a).⁴⁶ d. Darauf schliesst sich auf dem Zürcher Exemplar ein Abschnitt mit der Überschrift *Barāy-i t̄āʾūn* (Gegen die Pest) an.⁴⁷ e. Die Überschrift zum nächsten Abschnitt lautet *Muhr-i ʿazīz* an. Es handelt sich um ein Quadrat mit 5 x 5 Zellen.⁴⁸ In den Zellen sind Anrufungen Gottes notiert, die durch ein *Bismi ʿAllāh*

einer Zypresse ergibt sich ausserdem anhand der beiden Paralleldokumente Cod. or. 8° 83 (Stuttgart) und Cod. arab. 206 (München).

- 39 Zur häufigen Verwendung von Sure 2.255 auf Schutzmitteln vgl. Canaan 2004, 131. Eine ähnliche Gestaltung lässt sich auf den beiden Belegstücken aus Stuttgart (Cod. or. 8° 83) und München (Cod. arab. 206) feststellen.
- 40 Canaan 2004, 130.
- 41 Eine Abfolge von fünf Kreisen ebenso auf dem Belegstück aus Berlin. Ergänzend wird auf die Darstellung von Siegeln (*muhr*) in *Enʿam-i šerif*-Handschriften hingewiesen (Bain 1999, 99–114).
- 42 Für ähnlich gestaltete Blüten vgl. München BSB, Cod. arab. 207. Es könnte sein, dass diese hier als Blüte beschriebene Figur eine von oben betrachtete Derwischmütze darstellt; dazu sind allerdings weitere Abklärungen anzustellen.
- 43 „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. O Muḥammad, wenn du nicht gewesen wärest, hätte ich [Gott] die Himmelssphären nicht erschaffen; du hast wahrlich einen erhabenen Charakter“. Vgl. zu diesem *ḥadīṭ qudsī* van Ess 1997, IV.456 (mit Anm. 103), und Schimmel 1995, 114; siehe ausserdem: <http://vb.tafsir.net/forum10/thread31924-print.html>. Dieser *ḥadīṭ* lässt sich ebenso auf dem äussersten Schriftband des ersten Kreises auf der Rolle aus Berlin erkennen (Bl. 4 auf dem Mikrofilm zur Rolle).
- 44 Sure 9.129 (Schlussvers von Sure 9): „Allāh, ausser dem es keinen Gott gibt, ist mir Genüge. Auf ihn baue ich mein Vertrauen. Er ist der Herr des gewaltigen Throns“. Die Rollen thematisieren die aus der islamischen Mystik bekannte Vorstellung des bedingungslosen Vertrauens auf Gott (*tawakkul*) mehrfach; vgl. Ms. or. oct. 146 (Staatsbibliothek Berlin), das aus einem safawidischen Kontext stammt. Zum *tawakkul* siehe Reinert 1968. Auch *Enʿam-i šerif*-Handschriften machen auf den *tawakkul* aufmerksam, vgl. Bain 1999, 121 (Anm. 71), 245 (Anm. 92), 294 (Anm. 175). Zur Frage siehe ebenso bei Anm. 74 und 168.
- 45 Es handelt sich um Sure 27.30–31: „إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىٰ وَاتُونِي مُسْلِمِينَ“. Wahrlich, der [Brief] ist von Salomon und beginnt: ‘Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers!’ Erhebt euch nicht gegen mich, und kommt als Gottergebene zu mir!“
- 46 Hexagramme ebenso auf zwei Rollen aus München: 1. Cod. Arab. 205, Anfang der Rolle; und 2. Cod. arab. 207, rechte Spalte, gegen Schluss. Ausserdem auf dem Dokument aus Berlin.
- 47 Ein Abschnitt zum Schutz gegen die Pest ebenso auf dem Berliner Dokument (Mikrofilm: Bl. 11–12).
- 48 Ein *Muhr-i ʿazīz* auch auf dem Berliner Dokument; dort handelt es sich aber um eine kreisförmige Figur.

eingeleitet werden.⁴⁹ Auf dem Belegstück aus Leipzig (B. or. 328) folgt unterhalb einer als *Šakl-i ‘ayn-i ‘alī* bekannten Figur eine Serie von drei Kreisen. Im ersten Kreis wurde ein Quadrat mit 4 x 4 Zellen mit einzelnen Anrufungen Gottes eingepasst. Zellenvierecke lassen sich auch auf Cod. arab. 206 (München, Abb. 6a) und dem Exemplar aus Karlsruhe nachweisen. Solche Zellenvierecke sind als *wafq* (auch *wifq*) bekannt.⁵⁰ Sie lassen sich häufig in Dokumenten magischen Inhalts nachweisen. Man unterscheidet dabei zwischen *wafq ‘ada-dī* und *wafq ḥarfī*, Zahlen- und Buchstabenquadraten. Auf den vorliegenden Dokumenten lassen sich allerdings nur Zellenvierecke mit Textelementen feststellen. Magische Quadrate fehlen darauf.⁵¹

3. Auf dem Zürcher Exemplar fallen danach zwei weitgehend identisch gestaltete Abschnitte mit den Überschriften *Asmā’ al-ḥusnā* (sic) bzw. *Ḥilya-i rasūl* auf. 3a. Der erste Abschnitt führt die *Schönen Namen Gottes* an, die wegen ihrer apotropäischen Wirkung geschätzt werden (Abb. 1c).⁵² Sie sind in ein Rechteck mit kleinen, auf der Spitze stehenden Quadraten eingefügt. Diese Gestaltung erinnert an ein Gitter. Die *Schönen Namen Gottes* sind auf der Rolle aus Karlsruhe in einem ähnlichen Gitterfeld aufgeführt. Sie folgen nach einer halbkreisförmigen Überleitung an der Basis der Zypresse. Darin steht die Überschrift: „إِنَّ اللَّهَ [كذا] تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ إِسْمًا مِنْ أَحْصَاهَا [وبه هذه دعاء]“.⁵³ Besonders aufwendig ist der Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* auf B. or. 328 (Leipzig) gestaltet (Abb. 3a). Ein derartiges Gitter ist ebenso auf dem Vergleichsstück aus Berlin enthalten. Die Ausführung dieser Vierecke in Form von Gittern dürfte ein bewusst eingesetztes gestalterisches Mittel zur Erhöhung des Schutzcharakters der Rollen darstellen. Gitter können symbolisch zum Ausgrenzen von negativen Einflüssen dienen.

3b. Das Rechteck mit der Überschrift *Ḥilya-i rasūl* appelliert an die *Löblichen Eigenschaften* des Propheten Muḥammad. Ebenso wie das Zürcher Dokument führt das Exemplar aus Berlin diese Qualitäten in Quadrätchen auf.⁵⁴ Muḥammads Eigenschaften schützen den Träger der Rolle ähnlich wie die Gottesnamen.⁵⁵ Die Karlsruher Rolle und ihr Parallelstück

49 Es handelt sich um Anrufungen Gottes, die auf einzelne seiner Qualitäten (bzw. *Schönen Namen*) aufmerksam machen.

50 Vgl. J. Sesiano, Artikel „Wafq“, in *EI2*.

51 In magischen Quadraten ist die Summe der auf jeder Horizontalen, Vertikalen und auf den beiden Hauptdiagonalen aufgeführten Zahlen identisch.

52 Sure 7.180 hält fest: „Die Schönsten Namen sind Gottes, Ruft ihn dabei an!“ – *والله الاسماء الحسنی فادعوه*, – *بها*. Zu den *Schönen Namen Gottes* siehe: Canaan 2004, 135–136; Bain 1999, 59–61; Anawati 1967. Die *Schönen Namen Gottes* spielen auch bei Būnī (gest. 1225 oder 1232) eine wichtige Rolle; vgl. El-Gawhary 1968.

53 Derselbe Text ist als Überleitung zum Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* auch auf Cod. arab. 206 (München) nachweisbar. Er spielt auf folgendes Prophetenwort an, das auf einem hier nicht näher untersuchten Parallelstück aus Stuttgart vollständig aufgeführt wird (Cod. or. 8° 34: „عن أبي هريرة رضي الله عنه: (عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى تسعة وتسعين اسما [كذا] من احصاها دخل الجنة اعوذ بالله السميع من الشيطان الرجيم). – „Von Abū Hurayra – vom Propheten: ‘Gott hat 99 Namen. Wer sie aufzählt, wird ins Paradies eingehen. Ich suche Zuflucht bei Gott, dem Hörenden, vor Satan, dem Gesteinigten‘“. Zu diesem Prophetenwort siehe auch Bain 1999, 59 (mit Anm. 54 und S. 206). Das Prophetenwort lässt sich nachweisen bei Buḥārī 2000 (*Ṣaḥīḥ, Kitāb as-šurūṭ, Bāb 18*, Nr. 2585) und lautet: „ان الله تسعة وتسعين اسماً، مانئاً الا واحداً، من احصاها دخل الجنة“.

54 Bl. 14 auf dem Mikrofilm.

55 Bain 1999, 70–78. A. Bain untersucht hauptsächlich *ḥilyas* aus dem 18. und 19. Jh. Sie macht aber auch auf die einfacheren *ḥilyas* aus dem 17. Jh. aufmerksam, die nur in Textform auf die Qualitäten des Propheten hinweisen. Siehe auch M. Zakariya, ohne Jahr.

64 Vgl. bei Anm. 113.

III Bemerkungen zur ideologischen Einordnung

Die auf den Rollen kopierten Texte haben also zumeist einen frommen und erbaulichen Charakter (Auszüge aus dem Koran, *Schöne Namen Gottes*, *Löbliche Eigenschaften des Propheten*, Gebete etc.). Diese Textauswahl allein spricht gegen eine Zuordnung der Dokumente zur Magie. Die weiteren Beobachtungen machen auf fünf ausgewählte Elemente aufmerksam, aus denen sich Hinweise auf alternative Einordnungen dieser Rollen ableiten lassen.

1. ‘Alī spielt bei der Interpretation der mit der Überschrift *Šakl-i ‘ayn-i ‘alī* versehenen Figur eine wichtige Rolle. Sie ist komplex gestaltet und lässt sich auf den Dokumenten aus Berlin, Zürich (Abb. 2c), Leipzig und – in modifizierter Form – Budapest (Abb. 8b) nachweisen. Sie lässt sich zusätzlich auf einem Dokument aus München feststellen (Abb. 5), das hier nicht näher diskutiert wird.⁶⁵ Sie fehlt jedoch auf dem Belegstück aus Karlsruhe, Cod. arab. 206 (München) und Cod. or. 8° 83 (Stuttgart). Sie ist jedoch in ähnlicher Ausführung von Schutzhemden⁶⁶ bekannt und lässt sich in *En‘am-i šerif*-Handschriften⁶⁷ nachweisen.

Diese Figur ist auf dem Zürcher Dokument sorgfältig gestaltet (Abb. 2c)⁶⁸: Nach dem Titelfeld steht in einer horizontalen Kartusche: „(كذا) لنا هو مولينا وعلى الله فاليئوكل المؤمنين“. ⁶⁹ Darunter folgt ein Kreis, in dem auf vier horizontalen Zeilen steht: „كهيعص \ حم عسق \ ن والقلم \ وما“. ⁷⁰ Zur Rechten und Linken dieses kleinen Kreises lassen sich zwei Rechtecke mit folgendem Text erkennen: a. „قل ما يصيبنا الا ما كتب الله“ ⁷¹ und b. „ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم“. Unmittelbar unterhalb dieses kleinen Kreises folgt ein deutlich grösseres Kreiselement. In den Winkeln ausserhalb dieses Kreises steht: a. „اللهم يا مفتاح الابواب افتح لنا خير الباب“, b. „اللهم يا“, ⁷² c. „اللهم يا رافع الدرجات“, d. „اللهم يا دافع البليات“, ⁷³ In den soeben erwähnten Hauptkreis ist

65 München, BSB, Cod. arab. 207 (gegen Schluss der Rolle); vgl. Aumer 1866, 62.

66 Sie stammen u.a. aus dem Topkapı-Saray: Tezcan 2006, 28, 36, 84, 114, 116, 142, 144; Tezcan 2011, Nr. 11 (S. 76–79, um 1622); Nr. 17 (S. 98f., 19. Jh.); Nr. 18 (S. 100–103, 19. Jh.); Nr. 33 (S. 142–145, 16. Jh.); Nr. 43 (S. 166, 17. Jh.); Nr. 56 (S. 188, 16.–17. Jh.); Nr. 60 (S. 193, aus Koranhandschrift, datiert 1072/1661–62, vgl. auch S. 18, Figur 4). Dieselbe Figur ausserdem bei Nağafī, *Gāmi‘ ul-Fawā‘id fī Asrār ul-maqāšid* (Persisch), S. 386. Gruber 2010, 139–40, liest die Figur auf der von ihr untersuchten Handschrift, wohl in Anschluss an A. Bain (vgl. Anm. 67) ‘ayn ‘alā Allāh („an eye upon God“). Siehe ausserdem Schimmel 1995, 117 (nur Abbildung, ohne Erklärung). Hammer-Purgstall 1829, hat die auf einem solchen Schutzhemd enthaltenen Textstellen ins Deutsche übertragen.

67 Bain 1999, 118–121, interpretiert die Figur primär als ‘Ayn ‘alā Allāh (Auge auf Gott, so auch S. 165, 249, 306, 327, 344), macht aber zusätzlich auf einen allfälligen Bezug zu ‘Alī aufmerksam, so S. 263 und S. 279: „This is the likeness of ‘Alī’s eye (‘ayn), may God ennoble his face“; S. 293; S. 334: Hinweis auf eine Figur „The Eye of ‘Alī, Hādā šakl ‘ayn-i ‘Alī, karrama Allāh wağha-hū“.

68 Auch auf B. or. 328 (Leipzig) ist diese Figur sehr aufwendig ausgeführt worden.

69 Sure 9.51 (Schluss); der Anfang dieses Verses folgt später (vgl. vor Anm. 71). Sure 9.51 lautet vollständig: „قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فاليئوكل المؤمنون“. – „Sprich: ‘Nur das wird uns treffen, was uns Gott bestimmt hat.’ Er ist der Schutzherr, und auf ihn sollen die Gläubigen vertrauen“. (Übersetzung Bobzin) Zur häufigen Verwendung dieses Verses auf Amuletten vgl. Bain 1999, 64.

70 Es handelt sich um die rätselhaften Buchstaben aus Sure 19.1 (grünblaue Schrift), und Sure 42.1–2 (rote Schrift). Auf den beiden nächsten Zeilen steht Sure 68.1. Vgl. Canaan 2004, 150–151. Auf B. or. 328 (Leipzig) sind die rätselhaften Buchstaben aus Sure 19.1 und Sure 42.1–2 ebenso vorhanden; dann folgt aber *wa-āl-kitāb al-mubīn* (Wendung im Koran mehrfach nachweisbar, u.a. Sure 12.1).

71 Sure 9.51 (Anfang); der Schluss des Verses bereits zuvor (Anm. 69).

72 „Gott, o Öffner der Türen, öffne uns die beste Tür!“ Auf B. or. 328 (Leipzig) ein Eintrag mit ähnlichem Inhalt direkt unterhalb der ‘Ayn-Figur.

73 1. „Gott, o Verhüller [der Sünden]“. 2. „O Gott, der die Plätze [der Gläubigen im Paradies] erhöht“. 3. „Gott, o Abwehler der Menschen, die Unheil verursachen!“ B. or. 328 (Leipzig) enthält ähnliche Anrufungen, die an Gottes Schutz appellieren.

auf der rechten Seite ein kleinerer Kreis eingefügt, in dem steht: „⁷⁴ الله يتوكل المتوكلون“. In der oberen Kreishälfte steht in fünf senkrechten stabähnlichen Elementen; بسم الله الرحمن الرحيم \. ⁷⁵ In der unteren Kreishälfte steht dem Rand entlang Sure 68.51–52.⁷⁶ Im Innern der unteren Kreishälfte steht Sure 2.137 (Schluss).⁷⁷ Es schliesst sich zur Ergänzung an: „يا قيوماً“. ⁷⁸ يا معين

Neben den soeben angeführten Textstellen verdient auch die Gestaltung dieser Figur Beachtung (Abb. 2c, 5). Die im folgenden vorgeschlagene Interpretation dürfte massgeblich zur Einordnung der Rollen aus Zürich, Berlin, Leipzig und Budapest, beitragen, bedarf allerdings noch weiterer Überprüfungen.

Beim Betrachten der Figur fallen verschiedene Kreiselemente auf. Als Hauptelement lässt sich der Buchstaben *ʿayn* erkennen. In dieses grosse *ʿayn* hinein sind auf der Berliner, Leipziger und Zürcher Rolle zwei Ausdrücke geschrieben worden. Es handelt sich einerseits um den Begriff *ʿalī*. Er wird durch einen kleineren Kreis gebildet, der auf der rechten Seite in den grossen Kreis eingefügt wurde (Buchstaben *ʿayn*). Links davon folgen mehrere senkrechte Stäbe. Der erste steht für den Buchstaben *lām*. Der den Kreis nach unten abschliessende, nach links geschwungene Bogen stellt den Buchstaben *yāʾ* (*ī*) im Begriff *ʿalī* dar. In der oberen Hälfte fallen in erster Linie die bereits erwähnten senkrechten Stäbe auf. Ganz links lässt sich ein kleines Viereck erkennen (Zürich). Diese Elemente bilden zusammen den Ausdruck *Allāh*.⁷⁹

Diese Figur enthält also die drei Begriffe *ʿayn*, *ʿalī* und *Allāh*. Mit *Allāh* ist eindeutig Gott gemeint. Der Ausdruck *ʿalī* hingegen lässt sich unterschiedlich erklären. Es kann sich um ein Adjektiv mit der Bedeutung „hoch, erhaben“ handeln; dieser Ausdruck zählt zu den 99 *Schönen Namen Gottes*. Andererseits kann damit auch *ʿAlī*, der Milchbruder und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad gemeint sein. *ʿAlī* (regierte 656–61) war nicht nur der vierte rechtgeleitete Kalif der Muslime, sondern zugleich der erste Imām der Schiiten. Der übergeordnete Buchstaben *ʿayn* kann ebenso als Wort verstanden werden. Seine Grundbedeutung lautet im Arabischen „Wesen“ (*ʿayn*). Der Ausdruck *ʿayn* kann überdies „Auge“ und „Quel-

74 Mit fehlendem *ʿalā* am Anfang: „Auf Gott vertrauen die Vertrauenden“. Die Wendung kommt im Koran mehrfach vor, u.a. Sure 3.122. Zum Gottvertrauen (*tawakkul*) siehe Anm. 44 und 168.

75 Also etwa: „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarms. Der Gruss ergeht von einem barmherzigen Herrn. Es gibt keine Macht und keine Kraft ausser bei Gott, dem Erhabenen, dem Gewaltigen. O Gott, o Muḥammad“. Auf B. or. 328 (Leipzig) fehlt Text in diesen Stäben. Inhaltlich teilweise ähnliche Anrufungen Gottes finden sich hier im kleinen Kreis rechts, wo steht: „يا حي يا قيوم يا ذا الجلال والإكرام“.

76 Bobzin übersetzt: „[51] Ja, die ungläubig sind, die brächten dich fast zum Straucheln mit ihren Blicken, wenn sie die Mahnung hören. Und sie sagen: ‘Siehe, er ist fürwahr besessen!’ [52] Doch er ist nichts als eine Mahnung für die Weltenbewohner“. Dieselbe Koranstelle auch auf B. or. 328 (Leipzig). Gemäss Bain 1999, 102 (auch 112), schützt Sure 68.51–52 v.a. gegen den Bösen Blick.

77 Ende von Sure 2.137: „Doch Gott wird dich gegen sie beschützen. Er ist der Hörende, der Wissende“.

78 „Es gibt keine Macht und keine Kraft ausser bei Allāh, dem Erhabenen, Gewaltigen. O Lebendiger, o Beständiger, o Helfender!“

79 Nicht überzeugend ist Bains Versuch (1999 u.a. S. 121), den im Buchstaben *ʿayn* enthalten Begriff *Allāh* als Pupille eines Auges zu deuten. Es ist nicht ersichtlich warum die in Natur runde Pupille in Form von mehreren senkrechten Strichen dargestellt werden soll. Bei der Lesung der Figur als *ʿayn ʿalā Allāh* durch A. Bain und ihre Informanten aus dem Umfeld der Naqšbandiyya könnte es sich um eine Form der *taqīyya* handeln. Jedenfalls verhüllt diese Interpretation den Kern der Sache. Die Überschriften zur Figur auf den in diesem Beitrag untersuchten Rollen sind klar als *šakl-i ʿayn-i ʿalī* (bzw. ähnlich) zu lesen; eine Lesung *ʿayn ʿalā Allāh*, ist nicht möglich. Auch Dr. I. Afšār las die Überschrift zur Figur auf dem Zürcher Belegstück als *šakl-i ʿayn-i ʿalī* (Diskussion mit I. Afšār, Teheran, Januar 2005).

le“ bedeuten. Gerne wird der Buchstabe *ʿayn* in unterschiedlichen Kreisen⁸⁰ auch als Abkürzung für den Namen *ʿAlī* benutzt. Dieses *ʿayn* lässt sich in einfacherer Ausführung auch auf dem Dokument aus Budapest nachweisen (Abb. 8b).

Bei der Entschlüsselung dieser Figur bieten sich somit mindestens zwei Interpretationen an: a) Sie lässt sich einerseits dahingehend verstehen, dass Allāh kraft seines Wesens (*ʿayn*) „hoch, erhaben“ (*ʿalī*) ist. Auch traditionalistisch orientierte Theologen können dieser Lesart zustimmen. b) Andererseits spricht vieles dafür, dass der Begriff *ʿalī* für den Milchbruder und Schwiegersohn des Propheten steht. Diese Lesart liefe darauf hinaus, dass die Figur *ʿAlī* in seinem innersten Wesen (*ʿayn*) göttliche Natur zuschreibt bzw. ihn mit Allāh gleichsetzt. Diese Interpretation ist für die traditionalistisch orientierte Theologie inakzeptabel.

Allerdings legt gerade die hier nicht detailliert untersuchte Rolle Cod. arab. 207 (München) diese zweite Erklärung nahe (Abb. 5). Darauf lässt sich die *ʿAyn-i ʿalī*-Figur am Schluss ebenso nachweisen.⁸¹ Sie ist mit der Überschrift *Hādā muhr-i Ḥaḍrat ʿAlī raḍiya Allāh ʿan-hū* versehen. Die Wendung *Ḥaḍrat ʿAlī* zeigt auf, dass dieses Siegel (*muhr*) an die Schutzkraft *ʿAlī*s appelliert. Die Formel *raḍiya Allāh ʿan-hū* unterstreicht zusätzlich, dass von *ʿAlī* als Menschen die Rede ist. Allfällige Zweifel an dieser Sichtweise werden durch einen türkischen Kommentar zerstreut. Er ist der Figur vorangestellt und mit der Überschrift *Hādā šarḥ-i muhr-i Šāh-i mardān Ḥaḍrat ʿAlī raḍiya Allāh ʿan-hū* versehen. Der Ausdruck *Šāh-i mardān*, König der Menschen, ist als Beiname *ʿAlī*s gut belegt.⁸² Der türkische Kommentar macht überdies auf die ausserordentlichen Eigenschaften dieser Figur aufmerksam.⁸³ Auf diesem Parallelstück aus München (Cod. arab. 207) sind in die Figur hinein selbst mehrfach Anrufungen *ʿAlī*s (*yā ʿAlī*) und der Name Gottes (*Allāh*) eingefügt worden. Ausserdem lassen sich darin Attribute erkennen, die auch von Listen mit den *Schönen Namen Gottes* bekannt sind. Sie dürften sich vorliegend auf *ʿAlī* beziehen. In den Winkeln des Vierecks sind ausserhalb der Buchstabenkombinationen erneut vier Anrufungen *ʿAlī*s notiert worden.

Diese Beobachtungen legen eine Annäherung *ʿAlī*s an bzw. Gleichsetzung mit Allāh nahe. Diese Interpretation ist für die traditionalistisch orientierte islamische Theologie problematisch. Ein indirekter Hinweis, dass die soeben vertretene Erklärung zutrifft, dürfte sich jedoch aus dem Belegstück aus Leipzig ableiten lassen. Darauf ist die diskutierte Figur mit grosser Sorgfalt ausgeführt worden.⁸⁴ Der Abschnitt ist auch mit einem Titelfeld versehen (*Šakl al-ʿayn al-mubārak*: „das gesegnete *šakl* des *ʿayn*“).⁸⁵ Zwischen Titelfeld und Figur allerdings ist fein säuberlich ein Rechteck herausgeschnitten worden, das 1,6 x 3,6 cm misst. Wenn sich der Beweis auch nicht schlüssig führen lässt, wird hier doch die Vermutung geäussert, dass auf dem jetzt fehlenden Ausschnitt – ähnlich wie auf Cod. arab. 207 (München) – explizite

80 Diese Kreise werden später näher vorgestellt.

81 Vgl. bereits oben, Anm. 65.

82 Vgl. z.B. Dihludā, *Luḡat-nāma*, s.v.; Mélikoff 1998, 23–24, 142, 176, 205–206, 230.

83 Dieser Kommentar in teils verderbtem Türkisch hält fest: Wer dieses Siegel (*muhr*) anschau, sei vor dem Höllenfeuer gefeit. Die dem Siegel inhärente Segenskraft (*baraka*) erfülle jeden diesseitigen und jenseitigen Wunsch. Gott verleihe jenem die Kraft von sieben Männern, der es mit reiner Gesinnung betrachte. Er besiege dann im Krieg die Feinde wie dies *ʿAlī* mit dem *Dū ʿāl-faqār*-Schwert getan habe. Es seien jene verflucht, die Unrecht tun, heuchlerisch oder ungläubig sind und das Siegel nicht mit Überzeugung anschauen. Wer an diesem Siegel zweifle, wird mit jenem verglichen, der mit seiner eigenen Mutter in der Kaʿba (*Bayt al-Ḥarām*) siebzig Mal Unzucht (*zanāʾ*) treibe. Ausserdem feie das Siegel vor Schussverletzungen (*tūfang/tūfang*) und Schwerthieben. Und man behalte dank ihm bei Auseinandersetzungen die Oberhand.

84 Höhe der *ʿAyn*-Figur: 4.0 cm.

85 Vgl. zum Begriff *šakl* unten bei Anm. 132–138.

Hinweise auf die göttliche Natur ʿAlīs enthalten waren. Dies wiederum dürfte einem späteren Besitzer nicht mehr opportun erschienen sein. Diese Auffassung würde auch dadurch bestätigt, dass das Belegstück aus Leipzig zusätzlich eine Abbildung von ʿAlīs Schwert *Dū ʾāl-faqār* enthält (Abb. 3b).⁸⁶

Die Vergöttlichung ʿAlīs ist unter heterodoxen Gruppierungen weit verbreitet. Es kann auf die ʿAlī-Ilāhīs in Iran verwiesen werden, denen eine Kombination der beiden Begriffe ʿAlī und Allāh (bzw. *ilāh*) den Namen gegeben hat.⁸⁷ M. Moosa weist aber auch auf ʿAlīs göttliche Stellung bei den Nuṣayriern in Südost-Anatolien bzw. Nordwest-Syrien hin.⁸⁸ Auch die Bektāšīs schreiben ʿAlī göttliche Natur zu.⁸⁹ Das Feiern dieser Einheit (*tawhīd*) von ʿAlī und Allāh stellt den Höhepunkt der *Ayin-i Cem*-Zeremonie bei den Bektāšīs und den Nuṣayriern dar.⁹⁰ Dabei wird ʿAlī als *Šāh* oder *Šāh-i mardān* gepriesen und als Gottheit verehrt.

In dieselbe Richtung weisen die in die Figur integrierten Buchstabenkombinationen, die am Anfang von bestimmten Suren stehen (Abb. 2c).⁹¹ Ausgewählte Kombinationen sind auf den Belegstücken aus Zürich, Leipzig und Berlin mit Abweichungen im Detail in den oberen Bogen des Buchstaben ʿayn eingefügt worden.⁹² M. A. Amir-Moëzzi macht darauf aufmerksam, dass ʿAlī in der unter dem Titel *Huṭbat al-bayān* bekannten und ihm selbst zugeschriebenen Schrift u.a. festhält: „Ich bin das Geheimnis der Buchstaben, ich bin die Bedeutung des *tāwāsīn*, ich bin der innere Sinn (*bāṭin*) des *ḥawāmīm*, ich bin der Herr (*ṣāḥib*) des *alif-lām-mīm*, ich bin das *Nūn wa-ʾl-qalam*“.⁹³

Wenn die Buchstabenfolgen in der von M.A. Amir-Moëzzi beigezogenen Fassung der *Huṭbat al-bayān* auch nicht gänzlich mit jenen auf den beigezogenen Rollen übereinstimmen,⁹⁴ wird hier doch die Annahme vertreten, dass die zugrundeliegenden Auffassungen weitgehend identisch sind. Es fällt auch auf, dass sich ʿAlī in der *Huṭbat al-bayān* mehrfach mit Ausdrücken bezeichnet, die zu den *Schönen Namen Gottes* zählen. Er meint, dass er selbst die *Schönen Namen* sei, bei denen man Gott anrufe (*anā al-asmāʾ al-ḥusnā allatī yudʿa bi-hā*). Überdies bezeichnet sich ʿAlī in dieser Predigt als das „Auge Gottes“ (*anā ʿayn Allāh*). Diese Aussage ruft unwillkürlich die Figur des ʿayn-i ʿalī in Erinnerung, kann der arabische Begriff ʿayn doch auch „Auge“ bedeuten. Anhand der von M.A. Amir-Moëzzi beigezogenen Belegen lässt sich aufzeigen, dass die Imae, allen voran ʿAlī, auch in der gemässigten Schia vergöttlicht werden.

Die Vergöttlichung ʿAlīs ist unter Gruppierungen aus dem Umfeld der *Gulāt*-Schia besonders klar ausgebildet. Dazu zählt u.a. die Bektāšīyya. Die göttliche Verehrung ʿAlīs lässt sich z.B. anhand einer Hymne Wīrānīs (Wīrānī) belegen.⁹⁵ Wīrānī sieht im Allāh umschreibenden Begriff *al-ʿalī* ganz am Ende des Thronverses (Sure 2.255: „وهو العلي العظيم“) einen

86 Vgl. dazu bei Anm. 110–112.

87 Es handelt sich dabei um eine alternative Bezeichnung der Ahl-i Ḥaqq in Iran; vgl. Moosa 1988, 117.

88 Moosa 1988, 324–336 (27. „The Nusayri religious system: The apotheosis of Ali“).

89 Mélikoff 1998, 20–24. Eine Bektāšī-Hymne hält u.a. fest: „Men Aliʾden gayrı Tanrı bilmezem.“ – „Ich kenne keinen andern Gott als ʿAlī.“ (S. 23).

90 Mélikoff 1998, 204–206.

91 Vgl. dazu oben bei Anm. 70.

92 Auf dem Zürcher Exemplar handelt es sich um die Buchstabenfolgen: „عسق \ نون والقلم \ وما \ يسطرون“.

93 Vgl. Amir-Moëzzi 1996, 213 (mit Anm. 93, S. 214).

94 Amir-Moëzzi 1996, 209 (mit Anm. 61–62), zitiert die *Huṭbat al-Bayān* in der Fassung Gaʿfar al-Kašfīs.

95 Moosa 1988, 42 mit Anm. 42 (S. 462); mit Verweis auf G. Jacob, 1909. 39. Amir-Moëzzi 2012, 28, macht in einem andern Kontext ebenso darauf aufmerksam, dass Gläubige unablässig den Namen des ersten Imams wiederholten, der zugleich der Name Gottes sei.

Hinweis auf ʿAlī, den ersten Imām der Schiiten. Wīrānī dürfte im 16. Jh. gelebt haben. Es ist bekannt, dass er der *Hurūfiyya*⁹⁶ angehörte und sich als *ʿAlī-ilāhī* verstand.⁹⁷ I. Mélikoff macht darauf aufmerksam, dass sich der in der Bektāšiyya feststellbare Pantheismus in der *Hurūfiyya* als Vergöttlichung des Menschen äussert.⁹⁸ Der Name Gottes manifestiert sich gemäss diesen Auffassungen im menschlichen Gesicht. Man erkennt darin den Namen ʿAlīs, der sich für Wīrānī mit Faḍl Allāh Astarābādī, dem Begründer der *Hurūfiyya*, vermischt. Im Gesicht eines Bektāšīs oder eines ʿAlawīs lassen sich die Buchstaben *ʿayn, lām* und *yāʾ* erkennen.⁹⁹ Sie stehen für den Bogen der Augenbrauen, die Nase und den Schnurrbart.¹⁰⁰

Vorstellungen von einer göttlichen Natur ʿAlīs lassen sich überdies bei Ibn Bābawayh feststellen. Ibn Bābawayh¹⁰¹ macht jedenfalls ebenso darauf aufmerksam, dass der Begriff *al-ʿalī* ganz am Schluss des Thronverses nicht als Attribut zur Umschreibung Gottes zu verstehen ist, sondern dass sich der Begriff *al-ʿalī* eben auf ʿAlī, Muḥammads Milchbruder und Schwiegersohn, bezieht. Er tut dies trotz des im Korantext enthaltenen Artikels.¹⁰²

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen spricht vieles dafür, dass die Dokumente aus Zürich, Leipzig, Berlin und Budapest im unmittelbaren Umfeld des Derwischordens der Bektāšiyya entstanden sind. Da auf den Paralleldokumenten aus Karlsruhe, Stuttgart und München die *ʿAyn-i ʿalī*-Figur selbst fehlt, sind sie mutmasslich mit Kreisen in Verbindung zu bringen, in denen eine explizite Vergöttlichung ʿAlīs weniger opportun schien. Die weiteren Ausführungen schenken ausgewählten Elementen Beachtung, die Hinweise auf die in Frage kommenden Gruppierungen enthalten.

2. Das Schwert *Dū ʿāl-faqār*, die Anrufung der vier rechtgeleiteten Kalifen und der Baum am Rollenanfang: Abgesehen von seiner göttlichen Natur gilt ʿAlī im islamischen Kulturraum als Vorbild des mutigen, auf seine Ehre bedachten Jünglings und Kämpfers (arabisch: *fatā*; persisch: *ḡawān-mard*; vgl. lateinisch: *iuventus*). Es kann auf das Prophetenwort „Lā fatā illā ʿAlī, wa-lā sayfa illā Dū ʿāl-faqār“ verwiesen werden.¹⁰³ Diese Aussage wird gemeinhin als Hinweis auf ʿAlīs ausserordentliche Qualitäten im Kampf interpretiert. Vorliegend kann auf die weitreichenden Implikationen dieses Prophetenworts nicht detailliert eingegangen werden. Es sei aber darauf hingewiesen, dass die Verehrung ʿAlīs nicht allein in der *Gulāt*-Schia selbst bedeutenden Raum einnimmt, sondern auch in den *Futuwwa*- und *Aḥī*-Bünden eine zentrale Rolle spielte.¹⁰⁴

Während sich *Futuwwa*-Gruppierungen bereits früh nachweisen lassen und mit der vom Abbasiden-Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh initiierten Reform (1207) an Bedeutung gewinnen, gelten die *Aḥī*-Bünde gewissermassen als ihre Nachfolgeorganisation. Die *Aḥī*-Bünde ent-

96 Die *Hurūfiyya* schreibt den Buchstaben des arabischen Alphabets besondere Bedeutung zu. Mélikoff 1998, 116–128; Mélikoff 1995, 163–174; siehe auch Algar 1995; Bashir 2005; Mir-Kasimow 2015.

97 Zu Wīrānī siehe Mélikoff 1998, 125, 236–240.

98 Die *Hurūfiyya* sieht sich von den traditionalistisch orientierten Theologen zunehmend bedrängt und sucht ab dem 16. Jh. Schutz in der Bektāšiyya, die am Osmanischen Hof weiterhin geachtet ist.

99 Sie bilden zusammen den Namen ʿAlī.

100 Mélikoff 2005, 101.

101 Zu Ibn Bābawayh (gest. 381/991), auch Šayḥ Šadūq genannt, vgl. McDermott, Artikel „Ebn Bābawayh (2)“ in *Elr*; Fyzee, Artikel „Ibn Bābawayh I“, in *El2*.

102 Siehe dazu Ibn Bābawayh 1959, 55, (3. Abschnitt; Kapitel „Maʿānī asmāʾ Muḥammad wa-ʿAlī wa-Fāṭima wa-ʿĀl-Ḥasan wa-ʿĀl-Ḥusayn wa-ʿĀl-aʿimma ʿalay-him as-salām).

103 Calmard, Artikel „Dū ʿāl-faqār“, in *Elr*; weist diese Aussage nach bei Ṭabarī, I.3, S. 1359, 1402; Balʿamī, (Ausgabe Rowšan), III.169; Dihḡudā, s.v. *Dū ʿāl-faqār*; cf. Dozy, II, s.v. *faqara*.

104 Vgl. Anm. 12–13.

wickeln sich in Anschluss an den Mongolensturm (Fall Bagdads: 1258) und bilden in der zweiten Hälfte des 13. Jh. und der ersten Hälfte des 14. Jh. eine wichtige politische und soziale Kraft. Der maghrebinische Gelehrte Ibn Baṭṭūta (1304–77) beschreibt derartige Bünde im Bericht über seine Reise durch Ostanatolien.¹⁰⁵ Diese Gruppierungen weisen ihrerseits enge Beziehungen zur islamischen Mystik und den Derwischorden auf und lassen sich davon häufig nur schwer abgrenzen.¹⁰⁶ E. S. Wolper geht so weit, die Begriffe *Alī*, Derwisch und *Ṣūfī* als Synonyme zu verwenden.¹⁰⁷

In späterer Zeit lässt sich das in den *Futuwwa*-Gruppierungen und den *Alī*-Bünden gelebte Ideal in abgeflachter Form in den als *şinf* (Pl. *aşnāf*) bekannten Handwerksgilden beobachten.¹⁰⁸ Den folgenden Ausführungen ist der Hinweis vorzuschicken, dass die Blütezeit der *Futuwwa*-Gruppierungen und *Alī*-Bünde *stricto sensu* im Osmanischen Reich im 17. Jh., der Entstehungszeit der hier untersuchten Dokumente, längst vorbei war. Es zeigt sich allerdings, dass Vorstellungen aus diesen Kreisen auch im 17. Jh. weiter nachweisbar sind. Ihre eigentliche Bedeutung dürfte allerdings nicht mehr immer verstanden worden sein.

Für eine Einordnung der untersuchten Dokumente ins Umfeld der *Futuwwa* spricht, dass sich jenes Prophetenwort, in dem Muḥammad ʿAlī als wahren *fatā* lobt, am Anfang einer nicht näher vorgestellten Rolle aus München auch belegen lässt.¹⁰⁹ Ausserdem enthält B. or. 328 (Leipzig) vor der *Qaṣīdat al-Burda* eine Abbildung des *Dū ʿāl-faqār*-Schwerts, das als Erkennungszeichen ʿAlīs fungiert (Abb. 3b).¹¹⁰ Zwischen den beiden Klingen des Schwerts stehen die Namen „Allāh Muḥammad Abū Bakr / ʿUmar ʿUṭmān ʿAlī wa-ʿāl-Ḥasan al-Ḥusayn“.¹¹¹ Abbildungen von ʿAlīs *Dū ʿāl-faqār*-Schwert sind auch auf weiteren Rollen nachweisbar, die hier allerdings nicht analysiert werden.¹¹²

Diese gemeinsame Anrufung der drei ersten Imame der Schiiten (ʿAlī, Ḥasan und Ḥusayn) mit den drei ersten rechtgeleiteten Kalifen der Sunniten (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṭmān) ist problematisch, wenn man die Dokumente aus einer ausschliesslich schiitischen Perspektive zu erklären versucht. Unter den Schiiten ist das Verfluchen (*sabb wa laʿnat*) der Kalifen Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṭmān weit verbreitet. Sie gelten ihnen als Usurpatoren, die nach Muḥammads Tod die eigentlich ʿAlī zustehende Macht an sich gerissen haben.¹¹³ Allerdings lässt sich die

105 Ibn Baṭṭūta 1914, II.260–352; Thorning 1913, 214; Taeschner 1979, 282 und 288–298; Arnakis 1953, 232; Irwin 2004, 161–170; Lewisohn 2006, 119; Wolper 2003, 30b, 77b; Netton 2011, 48–49.

106 Taeschner 1937, 43–74; Wolper 2003, 77.

107 Wolper 2003, z.B. 77–78.

108 Kafadar 1981, 57–60, skizziert wichtige Aspekte dieser Fragestellung.

109 Cod. turc. 42 (München): Zuerst Sure 61.13 (Auszug): „نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين يا محمد“; dann direkt anschliessend: „يا الله يا محمد لا فتا ان على لا سيف الا ذو الفقار [كذا]“.

110 Gemäss Calmard, Artikel „Dū ʿāl-faqār“ in *El*; soll der Prophet dieses doppelklingige Schwert bei der Schlacht von Badr erbeutet und bei der Schlacht von Uhud an ʿAlī überreicht haben.

111 Die Namen der vier rechtgeleiteten Kalifen sind auf der Rolle aus Leipzig zusätzlich bereits in den Randsegmenten des *Muḥr-i Bilqīs* nachweisbar und dort um ihre Beinamen ergänzt (vgl. Anm. 63): 1. „Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, 2. ʿUmar al-Fārūq, 3. ʿUṭmān Dī (*sic*) an-Nūrayn, 4. ʿAlī al-Murtaḍā.“

112 Alīs Schwert *Dū ʿāl-faqār* lässt sich ebenso nachweisen auf der Rolle Cod. arab. 204 (München), die aus einem osmanischen Umfeld stammt. Für weitere Abbildung des Schwerts vgl. Cod. turc. 41 (München) und Ms. or. oct. 146 (Staatsbibliothek Berlin). Bain 1999, 148–150, weist auf Abbildungen von ʿAlīs Schwert in *En ʿam-ı şerif*-Handschriften hin.

113 Calmard, Artikel „Tabarru“, in *El*2.

gemeinsame Erwähnung ʿAlī mit den drei ersten rechtgeleiteten Kalifen gerade im Umfeld der *Futuwwa*-Gruppierungen und der *Aḥī*-Bünde belegen.¹¹⁴

Auch der Baum am Anfang der Rollen dürfte sich als Reminiszenz an bereits aus der *Futuwwa* bekanntes Gedankengut erklären lassen. Er ist auf dem Karlsruher Belegstück besonders detailliert ausgebildet (Abb. 4c), lässt sich in einfacherer Ausführung aber auch am Anfang der andern diskutierten Exemplare nachweisen. F. Taeschner ist in seinen Untersuchungen zum Bundeswesen im Islam mehrfach auf den Ausdruck *šağarat al-futuwwa* (*Futuwwa*-Baum) gestossen.¹¹⁵ Der Ausdruck lässt sich bereits am Anfang des 13. Jh. in der von Šihāb ad-Dīn ʿUmar as-Suhrawardī verfassten *Risālat al-Futuwwa* nachweisen.¹¹⁶

Ḥartabirtī (aktiv am Anfang des 13. Jh.) geht in seiner Abhandlung *Tuḥfat al-waṣāya* auch auf die Reform der *Futuwwa* unter dem Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh ein.¹¹⁷ Er erwähnt dabei den Baum der *Futuwwa* und nennt diese einen „Zweig von jenem prophetischen, reinen, sauberen Baum [der *Futuwwa*] des an-Nāṣir li-Dīn Allāh“. ¹¹⁸ Ḥartabirtī widmet diesem Baum ein eigenes Kapitel (Kapitel 2) und nennt ihn den „Baum des Erfolgs“ (*šağarat al-fawz*). Er sieht in der *šağara ṭayyiba* (Sure 14.24) eine Anspielung auf diesen Baum. Seine Wurzeln würden fest ruhen auf „Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit, Frömmigkeit, Enthaltung von Hurerei und Verrichtung des pflichtmässigen Gebets“. ¹¹⁹ Ḥartabirtī beschreibt den Baum der *futuwwa* als einen in einer Vase stehenden siebenblättrigen Strauss. Die Blätter des Baums enthalten Beschriftungen mit Erklärungen zu ihren jeweiligen Bedeutungen. Dieser Baum weise auf den Ritus der *futuwwa* hin; jeder Ast sei geschmückt mit einer Frucht; sie deutet jeweils eine der Stationen der *fityān* an.¹²⁰

Hinweise auf den Baum der *futuwwa* finden sich ausserdem in einem persischen *Futuwwat-nāma* des Mawlānā Nāṣirī, das im Jahr 689/1290 beendet wurde und zum Schrifttum der *Aḥī*-Bünde zählt.¹²¹ Auch das von Burğāzī wohl 1365 auf Türkisch verfasste *Fütüvvatnāme* gehört zur *Aḥī*-Literatur.¹²² Burğāzī äussert sich in Kapitel 4 zum Baum der *futuwwa*.¹²³ Es handle sich um einen Baum mit Ästen. Der Stamm des Baums bedeute, auf dem Weg Gottes Gutes zu tun. Seine Zweige stünden für Rechtschaffenheit und Lauterkeit, seine Blätter für Anstand und Zurückhaltung. Seine Wurzel wiederum stelle Einheitsglaube und Einheitsbekenntnis dar. Während seine Früchte mit der Gotteskenntnis (*maʿrifat*) und der Gesellschaft der Heiligen in Verbindung gebracht werden, symbolisiert sein Saft das Erbarmen Gottes. Dieser

114 Yildirim 2013, 58. Netton 2011, 45 (mit Anm. 525) weist auf Sulamī (936–1021) hin, der in seinem *Kitāb al-Futuwwa* Abū Bakr, ʿUmar und ʿAlī als Wächter der *Futuwwa* bezeichnet. Hartmann 1975, 210, macht auf die hohe ʿAlī-Verehrung im Zusammenhang mit der Reorganisation der *Futuwwa* unter an-Nāṣir li-Dīn Allāh aufmerksam.

115 Taeschner 1979.

116 Ebd., S. 242. Suhrawardī galt als Hoftheologe des Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh; er soll enge Beziehungen zu Derwischkreisen unterhalten haben (ebd., S. 229).

117 Ebd., 84.

118 Ebd., 191.

119 Ebd., 198–199; dabei handelt es sich gemäss Taeschner um die fünf Gebote der *futuwwa* (vgl. Anm. 32, S. 609). Siehe dazu allgemein Taeschners Übersetzung von Kapitel 2 aus Ḥartabirtīs Abhandlung, S. 198–203.

120 Ebd., 201–202.

121 Ebd., 301 und 312 (Hinweis auf Kapitel IV über den Baum der *futuwwa*).

122 Zur Einordnung von Autor und Werk vgl. ebd., 302–303.

123 Vgl. ebd., 321 und 346–348.

Baum gedeihe unter dem Herz des *yiğits*¹²⁴. Seine Zweige wüchsen hoch empor und gelangten mit Licht zur Majestät Gottes. Der *yiğit* habe seinen Wohnsitz unter diesem Baum.

Die aus der *futuwwa* bekannten Ideale lassen sich später – wie angetönt – auch als Ordnungsprinzipien der Zünfte bzw. Handwerkszünfte (*şinî*) nachweisen. Im vorliegenden Kontext relevant sind Äußerungen des Ibn ‘Alā’ ud-Dīn in seinem *Grossen Fütüvvatnâme*. Das Werk hat einen schiitischen Hintergrund und ist 1524 entstanden.¹²⁵ Ibn ‘Alā’ ud-Dīn greift in seiner Schrift Aussagen früherer Şayḥs auf. Sie hätten die *futuwwa* mit einem Baum verglichen. Sein Ursprung seien die Eigenschaften Gottes, seine Äste die Qualitäten der Propheten, seine Blätter jene der Heiligen und seine Früchte jene der Gläubigen. Die Wurzel dieses Baums sei das Einheitsbekenntnis und die reine Gesinnung (*tevḥīd-u ihlās*), seine Äste die Gerechtigkeit und Lauterkeit (*şıdḡ-u şafā*) und ausserdem die Vertragstreue (*ahd-u vefā*). Seine Blätter wiederum stünden für Anstand und Schamhaftigkeit (*edeb-ü hayā*), seine Früchte für die Kenntnis Gottes (*ma‘rifet-ullāh*). Sein Wohlgeschmack stehe für Edelmut und Freigebigkeit (*kerem-ü saḡā*); sein Saft stelle das Erbarmen Gottes (*reḥmet-ullāh*) dar.¹²⁶ Da ‘Alī all diese Eigenschaften in sich vereinigte, sei er als der vorzüglichste *fatā* gepriesen worden.¹²⁷

Vor dem Hintergrund der hier beigebrachten Belege¹²⁸ kommt man nicht umhin in der Darstellung des Baums am Anfang der untersuchten Rollen ein Echo dieser Vorstellungen zu vermuten. Es fällt dabei auf, dass Ibn ‘Alā’ ud-Dīn explizit festhält, dass dieser Baum in den Eigenschaften Gottes wurzle. Diese Feststellung ruft unmittelbar das Belegstück aus Karlsruhe in Erinnerung, auf dem der Baum in der Tat aus einem Gitter-Viereck herauswächst, das die *Schönen Namen Gottes* aufführt (Abb. 4c).

3. Die prominente Erwähnung von Sure 61.13, der Begriff *şakl*, die Siegel (*muhr*) und das Gebet der Tasse: Die auf den Rollen zitierten Koranstellen dürften mit Bedacht ausgewählt worden sein. Dies dürfte gerade auf Sure 61.13 zutreffen. Ein Auszug aus diesem Vers ist unübersehbar in der Krone der Zypresse ganz am Anfang der Dokumente aus Zürich (Abb. 1a), Karlsruhe (Abb. 4c), Stuttgart (Abb. 7) und München (Abb. 6b) platziert worden.¹²⁹ Vordergründig verspricht dieses Koranzitat dem Träger der Rolle Sieg im Kampf. Da die untersuchten Rollen als Schutzmittel gerade unter Soldaten beliebt gewesen waren, macht dies durchaus Sinn. Allerdings dürften noch weitere Aspekte das Einfügen dieses Verses beeinflusst haben.

124 Beim Ausdruck *yiğit* handelt es sich um eine türkische Lehnübersetzung des arabischen Ausdrucks *fatā*; siehe dazu Taeschner 1979, 13, und sein Index s.v. *yiğit*.

125 Taeschner 1979, 407–410. Der vollständige Name des Verfassers lautet Seyyid Meḥmed b. Seyyid ‘Alā’ ud-Dīn el-Ḥuseynī er-Rizavī; er bezeichnet sich als schafitischer Qāḍī von Bursa. Taeschner weist auf die schiitische Orientierung dieser Schrift hin. Er ruft ausserdem in Erinnerung, dass Bālim Sulṭān (gest. 922/1516) zu dieser Zeit die Anhänger Ḥāğgī Bektāş Velīs (gest. 738/1337) im Derwischorden der Bektāşiyya strikter organisierte.

126 Diese Begriffe reimen sich.

127 Taeschner 1979, 452–453.

128 Für die Identifikation der *futuwwa* mit einem Baum siehe auch: Yildirim 2013, 65 (Anm. 75), und Ohlender 2013, 32.

129 Auf den Belegstücken aus Karlsruhe, München und Stuttgart wurde am Anfang zusätzlich der Thronvers (Sure 2.255) kopiert. Da die Belegstücke aus Berlin und Leipzig am Anfang unvollständig erhalten sind, fehlen die Zypresse und ein allfälliger Eintrag von Sure 61.13 darauf. Im Fall der Rolle aus Budapest lässt sich nicht mehr feststellen, ob auf der zwar vorhandenen Zypresse Text enthalten ist.

J. K. Birge weist darauf hin, dass Sure 61.13 in der Bektāsiyya auch bei der Initiationszeremonie rezitiert wird.¹³⁰ Initiationszeremonien sind ausserdem von den andern hier bereits mehrfach erwähnten Gruppierungen (*Futuwwa*- und *Alī*-Bünde, Derwischorden, Handwerksgilden) bekannt. Bei diesen Ritualen wird die Gürtung (*šadd*) des Novizen vollzogen.¹³¹ Auch die auf den Dokumenten mehrfach angeführten Begriffe *šakl* und *muhr* dürften sich vor diesem Hintergrund erklären lassen. Jedenfalls bringen H. Thorning und F. Taeschner diese beiden Ausdrücke in ihren Untersuchungen zur *futuwwa* mit Initiationszeremonien in Verbindung.

Der Begriff *šakl* ist auch in den Überschriften zur *‘Ayn-i ‘alī*-Figur enthalten (Abb. 2c).¹³² Auf den ersten Blick ergibt die übliche Bedeutung des Ausdrucks *šakl* („Gestalt, Figur“) einen hinreichenden Sinn (etwa: „die Figur des erhabenen *‘ayn*“ oder „die erhabene Figur des *‘ayn*“). H. Thorning ist allerdings im Zusammenhang mit der Initiation und Gürtung des Novizen mehrfach auf die Ausdrücke *šakl*, *šakla* und *šakala* gestossen, die eine andere Interpretation nahelegen.¹³³

Bei der Gürtung (*šadd*) des Novizen werden in der Regel 3, 5, aber auch 7 Knoten gebunden. Nach dem Anbringen dieser Knoten werden die Enden des Gurts rechts und links eingesteckt. Die von H. Thorning beigezogenen Quellen benutzen bei der Beschreibung dieses Vorgangs das Verb *šakala* (I. Stamm). Das Infinitivnomen (*mašdar*) dazu lautet *šakl*. Die gängigen Wörterbücher führen als Bedeutung von *šakala* u.a. „binden, fesseln“ an.¹³⁴ Diese Hinweise legen es nahe, den Begriff *šakl* als Infinitivnomen mit der Bedeutung „Binden, Knüpfen“ zu verstehen. Die Wendung wäre dann zu übersetzen mit „das Binden des erhabenen *‘ayn*“ bzw. „das erhabene Binden des *‘ayn*“.¹³⁵

Gemäss H. Thorning sagt der Meister (*ustād*), wenn er dem Gebundenen das rechte Ende des *šadd* zur rechten Seite einsteckt das islamische Glaubensbekenntnis ins Ohr. Beim Einstecken des linken Zipfels spreche er den unter Schiiten verbreitete Zusatz aus, wonach *‘Alī* der *walī* Allāhs sei. H. Thorning bringt diese Zeremonie des *šakl* sodann mit dem Einpflanzen der beiden „Setzpflanzen“ (*ğars*, *ğarsa*) in Beziehung, die als Privileg Ḥasans und Ḥusayns bezeichnet werden.¹³⁶ Beim Einstecken der beiden Enden soll man je eine *Fātiḥa* auf Ḥasan bzw. Ḥusayn rezitieren. Diese Zeremonie des *šakl* wird auch *muhr aš-šadd* genannt.

130 Birge 1937, 185 und 188.

131 F. Taeschner und H. Thorning weisen darauf hin, dass die Gürtung das zentrale Element der Initiation des Novizen in die *futuwwa* bilde. Vgl. z.B. die Darstellung bei Ibn al-Mi‘mār, *Kitāb al-Futuwwa* (übersetzt bei Taeschner 1979, 136–141; siehe ausserdem Taeschners Index, S. 665, s.v. *šadd*).

132 Zürich: „šakl-i ‘ayn-i ‘alī“; Leipzig: „šakl al-‘ayn al-mubārak“; Berlin: „šakl-i ‘ayn-i ‘alī būdur“; Budapest: jetzt unleserlich.

133 Für die folgenden Ausführungen siehe: Thorning 1913, 148–151, 153, 156 (mit Anm. 2), 245, 254 (mit Anm. 3).

134 Wehr 1985, s.v. „fesseln (ein Reittier mit dem *šikāl*)“; Kazimirski 1860, s.v.: „l. Lier, attacher (un quadrupède ou oiseau) avec le *šikāl*“; Dozy 1968: „Nouer“. Vgl. zum *šikāl* die Ausführungen bei E. Lane gerade anschliessend. Identische Hinweise auch bei Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*.

135 Lane 1968, s.v. *šakala*, macht auf die Wendung *šakala al-faras bi-āl-šikāl* aufmerksam („he bound the legs of [the horse or] the beast with the rope *šikāl*“). Der Begriff *šikāl* bezeichnet einen Gurt, was im vorliegenden Zusammenhang einen passenden Sinn ergibt. Thorning 1913, 148, macht auf weitere Einträge bei Dozy 1968 (I.778: „mettre un poignard ou les pans de sa robe dans sa ceinture“) und bei Lane aufmerksam.

136 Ein von Thorning 1913, 149, beigebrachter Kommentar hält zum Bezug der *ğarsa* zu Ḥasan und Ḥusayn fest: „Wie Ḥasan und Ḥusayn die Geheimnisse *‘Alīs* sind, so sind in die beiden *Ğarsa* alle Geheimnisse des *Schedd* gelegt, das sind nämlich diejenigen, welche der *‘Ustādh* in das Ohr des Gebundenen sagt. Auf diese Weise ist die ganze *Tarīqa* erbaut“.

F. Taeschner ist in seinen Untersuchungen zur Initiation des Novizen in Ibn ʿAlāʾ ud-Dīns *Fütüvvetnâme* ebenso auf den Begriff *muhr aš-šadd* gestossen.¹³⁷ Die Stelle beschreibt, wie Muḥammad ʿAlī jenen Gürtel umbindet, den ihm Gabriel bei seinem Aufstieg in den Himmel (*mir-rāğ*) umgelegt hatte. Muḥammad bindet ʿAlī den Gurt von rechts um die Lenden und rezitiert dazu Lobpreisungen Gottes. Der Prophet knüpft danach den zweiten Knoten im Namen Gabriels und den dritten in seinem eigenen Namen. Anschliessend habe Muḥammad das Siegel darauf gesetzt. F. Taeschner meint, dass dank dieser letzten Geste Gott über die Unverletzlichkeit der einzelnen Knoten wache. Die *Futuwwa*-Leute würden diese Handlung das Siegel der Gürtung (*muhr-i šadd*) nennen.

Ibn ʿAlāʾ ud-Dīn beschreibt im *Grossen Fütüvvetnâme* auch die Öffnung des Gürtels als Abschluss der Zeremonie.¹³⁸ Drei Tage nach der Gürtung kehre der Novize mit einem Geschenk zu seinem Šayḥ zurück. Er lege dabei seine beide Hände um die Gürtung und rezitiere Sure 48.1–3.¹³⁹ In Hinblick auf die vorliegende Situation ist der Ausdruck *fath* an dieser Stelle nicht mehr mit „Sieg“, sondern mit „Öffnung“ zu übersetzen, was sich angesichts der Grundbedeutung des Begriffs rechtfertigen lässt.¹⁴⁰ Bei der Öffnung des ersten Knoten (*uqda*) rezitiere der Novize die Sure *al-Ihlās*.¹⁴¹ Bei der Öffnung des zweiten Knoten sage er Sure 61.13, also exakt jene Stelle, die auf den hier beigezogenen Dokumenten am Rollenanfang prominent kopiert worden ist (Abb. 1a, 6b, 7).¹⁴² Er füge dann erneut die *Sūrat al-Ihlās* an. Beim Öffnen des dritten Siegels, das als *muhr* – offensichtlich ein Synonym für *uqda* – bezeichnet wird, rezitiert er Sure 7.89b und danach erneut Sure 112. Es folgen weitere Koranstellen¹⁴³ und Gebete, die das Lösen der Gürtung abschliessen.

Die Figur *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* würde gemäss dieser Darstellung an das Binden (*šakl*) jenes Knotens erinnern, der bei der Initiationszeremonie im Namen ʿAlīs geknüpft wird. Die fragliche Wendung wäre somit etwa zu übersetzen als „das Binden des ʿayn [im Namen] ʿAlīs“ (allenfalls: „das Binden des erhabenen ʿayn“). Diesem Aspekt ist bei der Interpretation dieser Figur zusätzlich zu den bereits oben angestellten Überlegungen Beachtung zu schenken. Ausserdem wird vor dem Hintergrund der beigebrachten Stellen die Auffassung vertreten, dass auch die weiteren mit *muhr* überschriebenen Abschnitte einen unmittelbaren Bezug zu Initiationszeremonien aufweisen. Solche Abschnitte lassen sich auf dem Zürcher Exemplar mehrfach belegen (Abb. 2b).¹⁴⁴

Bis anhin liess sich nicht klären, ob auch das auf dem Berliner Dokument kopierte *Gebet der Tasse* (*Duʿā-i-Qadah*) mit Initiationszeremonien in Verbindung zu bringen ist. Es ist durchaus möglich, dass dieses Gebet in jenem Moment rezitiert wird, da dem Kandidaten der Becher mit dem Initiationstrunk gereicht wird.¹⁴⁵

137 Für die weiteren Ausführungen: Taeschner 1979, 438.

138 Ebd., 524–525.

139 Sure 48 ist auf den Seitenbänder der meisten hier untersuchten Rollen enthalten. Sure 48.1–3 lautet: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا (١) لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (٢) (وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا (٣)).

140 Taeschner übersetzt: „Siehe, wir haben dir eine offenkundige Öffnung geöffnet, [zum Zeichen,] dass dir Gott deine früheren und späteren Sünden vergibt und seine Huld an dir erfüllt und dich eine gerade Strasse leitet und dass Gott dir mit mächtiger Hilfe beisteht“.

141 Sure 112; sie ist auf den untersuchten Rollen mehrfach aufgeführt.

142 Taeschner übersetzt die Stelle in Anbetracht der Situation: „Hilfe von Gott und nahe Öffnung [bzw. Sieg], und verkünde den Gläubigen, o Muḥammad!“

143 Sure 110.1–3; 3.8; Sure 1 (*al-Fātiha*).

144 Es handelt sich um 1. *muhr-i rasūl*, 2. *muhr-i Sulaymān*, 3. *muhr-i ʿazīz* und 4. *muhr-i šarīf*.

145 Zum Reichen des Bechers mit dem Initiationstrunk siehe z.B. Taeschner 1979, 17, 59, 80, 156 und 258.

Diese Überlegungen laufen darauf hinaus, verschiedene auf den Rollen enthaltene Textstellen und Figuren als Elemente aufzufassen, die bei den religiösen und para-religiösen Zeremonien im Umfeld von Derwischorden und damit verwandten Gruppierungen von Bedeutung waren. Sie dürften mit Initiationszeremonien in Verbindung zu bringen sein. Diese Rollen bauen auf in den „Liturgien“ dieser Kreise relevanten Texten auf. Es sei im Vorbeigehen darauf hingewiesen, dass aus dem byzantinischen Christentum sogenannte Liturgierollen (*liturgical scrolls*) bekannt sind. Allfällige Bezüge der hier untersuchten Dokumente dazu lassen sich nicht *a priori* von der Hand weisen.¹⁴⁶ So betrachtet können die hier untersuchten Rollen zu einer Reaktualisierung der Initiationszeremonie oder anderer religiöser Zusammenkünfte im Umfeld von Bruderschaften beitragen, aus der ihr Träger gerade in Zeiten der Not Kraft schöpfen kann.

Die untersuchten Dokumente enthalten nicht in jedem Fall ausreichende Hinweise, die eine präzise Zuordnung zu einer bestimmten Gruppierung erlauben. Bei den Belegstücken aus Zürich, Leipzig, Berlin und Budapest steht allerdings eine Zuordnung zur Bektāšiyya im Vordergrund. Bei den Rollen aus Karlsruhe, Stuttgart und München (Cod. arab. 206) dürften jedoch Bezüge zu einem andern Derwischorden oder einer Handwerks Gilde (*şinîf*) in Betracht zu ziehen sein. Die Überlegungen zu den historischen Kontexten, in denen diese Dokumente hergestellt und in Gebrauch waren, können allenfalls zur Präzisierung dieser Kreise beitragen.¹⁴⁷ Zuvor sei im Sinn einer Ergänzung allerdings auf zwei weitere auffällige Elemente auf den untersuchten Rollen hingewiesen.

4. Für eine Zuordnung der vorliegenden Dokumente ins Umfeld von *Ġulāt*-Gruppierungen spricht allenfalls auch, dass Cod. arab. 206 (München) nach den *Schönen Namen Gottes*, den *Löblichen Eigenschaften des Propheten* und der Schutzkraft ʿAlīs¹⁴⁸ zuletzt in einem Gebet an den Propheten Ḥiḍr appelliert.¹⁴⁹ M. Moosa macht auf die besondere Stellung Ḥiḍrs unter den Qizilbāš in der Türkei aufmerksam. Er betont auch, dass Ḥiḍr unter weiteren *Ġulāt*-Gruppierungen einen prominenten Platz einnehme und erwähnt die Bektāšīs und Nuṣayriyer in Syrien namentlich.¹⁵⁰

5. Abbildungen von Sonne und Mond, die sich auf einzelnen der hier beigezogenen Dokumente nachweisen lassen, könnten allenfalls ebenso zu ihrer ideologischen Einordnung beitragen. Jedenfalls fallen am Anfang der Karlsruher Rolle zwei goldene Verzierungen auf, die als Mondsichel (unten) bzw. als Sonnenscheibe (oben) interpretiert werden (Abb. 4c).¹⁵¹ Auch ganz am Anfang von Cod. arab. 206 (München) lässt sich eine runde Verzierung erkennen (Abb. 6b). Sie ist auf diesem Exemplar als kreisrunde, goldene Scheibe ausgeführt

146 Vgl. z.B. Maniaci 2011, 16–21; Gerstel 1994, 195–204.

147 Siehe dazu unten bei Anm. 157–176.

148 Abschnitt *Bāz[ū]band-i Ḥaḍrat ʿAlī akrama[-hū] Allāh*. Der Begriff *bāz[ū]band* in der Überschrift zeigt allenfalls auf, dass derartige Rollen am Oberarm (*bāzū*) getragen wurden.

149 Zu Ḥiḍr siehe: Franke 2000; auch Wolper 2000. Die Überschrift des Gebets lautet: *Du ʿāʿ-i Ḥaḍrat Ḥiḍr* („Gebet des erhabenen Ḥiḍr“). Der Gebetstext ist in eine Doppelzypresse eingefügt worden.

150 Moosa 1988, 445: „The Khadir [= Ḥiḍr] also had a prominent place among other extremist Shiites, like the Bektashis and the Nusayris of Syria“. Vgl. zu Ḥiḍr auch ebd., 106f. Moosa (Anm. 74, S. 534) verweist im Zusammenhang mit Ḥiḍrs Stellung zusätzlich auf Hasluck 1929, II.319–36, und Dussaud 1900, 128–135.

151 Zu dieser Interpretation vgl. die Beschreibung der Karlsruher Amulettrolle in Petrasch 1991, Nr. 319 (S. 382a).

worden, in deren obersten Teil eine silberne Ellipse eingefügt worden ist. Die goldene Scheibe auf Cod. arab. 206 liesse sich einerseits als Sonne interpretieren. Andererseits reduziert die eingepasste silberne Ellipse diese Scheibe zu einer Sichel. Diese Figur würde damit zugleich Sonne und Mond andeuten, die am Anfang des Karlsruher Dokuments auch tatsächlich nachweisbar sind. Wenn diese beiden Elemente auf den weiteren Belegstücken (Zürich, Leipzig, Berlin, Budapest) fehlen, könnte sich dies damit erklären lassen, dass bei ihnen allen der eigentliche Beginn verloren gegangen ist. Die Abbildung von Sonne und Mond am Anfang der beiden Belegstücke aus Karlsruhe und München hat vermutlich eine besondere Bedeutung; sie liess sich bis anhin allerdings nicht mit Sicherheit erschliessen.

Es fällt jedoch auf, dass I. Mélikoff im Zusammenhang mit der Vergöttlichung ʿAlīs in der Bektāšīyya auch auf die Bedeutung des Sonnenkults hinweist.¹⁵² ʿAlī wird gern als Sonnengottheit verehrt. Auch der Löwe (*haydar*) und der Kranich (*turna*), mit denen ʿAlī identifiziert wird, werden mit der Sonne in Beziehung gebracht.¹⁵³ M. Moosa wiederum macht in seiner Untersuchung zur *Ġulāt*-Schia auf die Bedeutung des Lichts bei den Nuṣayriern (ʿAlawiten) aufmerksam, die ʿAlī ebenso vergöttlichen.¹⁵⁴ Die Sonne gilt ihnen als Licht des Lichts. Und ʿAlī ist im Licht der Sonne verborgen, aus deren Auge (*ʿayn*) er wieder erscheinen wird.¹⁵⁵

Unter den Nuṣayriern gibt es allerdings zwei Gruppierungen, deren Auffassungen zur Rolle der Sonne bei der Verehrung ihres Gottes ʿAlī voneinander abweichen. Die Qamarīs, die Mondverehrer (von arabisch *qamar*, Mond) glauben, dass ʿAlī im Mond zu Hause ist. Die schwarzen Flecken, die auf dem Mond sichtbar sind, sind gemäss diesem Standpunkt Merkmale des verehrten ʿAlī. Die Šamsīs (von arabisch *šams*, Sonne) stellen sich hingegen auf den Standpunkt, dass ʿAlī für die Morgensonne stehe und die Sonne sein Wohnsitz sei. Sie halten ʿAlī auch für den Erschaffer des leuchtenden Vollmonds. Für die Šamsīs steht deshalb fest, dass die Sonne als Wohnsitz des Schöpfers der Verehrung würdiger ist als der Mond, der erschaffen worden ist.

Diese Bemerkungen weisen erst ganz allgemein auf eine allenfalls bei der Interpretation von Sonne und Mond zu beachtende Problematik hin. M. Moosa macht in seiner Diskussion der Standpunkte der Šamsīs und Qamarīs auf zusätzliche Implikationen aufmerksam, denen bei einer weiteren Auseinandersetzung Beachtung zu schenken wäre.¹⁵⁶ Es sei einfach in Erinnerung gerufen, dass die soeben vorgebrachte Erklärung der Abbildung von Sonne und Mond einstweilen nicht gesichert ist.

152 Mélikoff 1998, 22–24.

153 Es kann auch an die Darstellungen des Löwen erinnert werden, hinter dem die Sonne aufgeht (*šīr wa ħuršīd*). Beachte für einen Einstieg zur Frage den Beitrag auf Persisch unter: http://fa.wikipedia.org/wiki/شیر_و_خورشید (mit Abbildungen).

154 Moosa 1988, 256–257 (Grundzüge des Problems), und 337–341 (v.a. 337–39): „28. The Nusayris concept of light: Shamsis and Qamaris“.

155 Es wird hier an die Figur ʿAyn-i ʿalī erinnert; vielleicht tragen M. Moosas hier vorgestellte Ausführungen zusätzlich zu ihrer Erklärung bei.

156 Auch Moosa 1988, „28. The Nusayris concept of light: Shamsis and Qamaris“ (S. 337–339), skizziert diese Implikationen erst grob.

IV Zum historischen Kontext

Die vorangehenden Ausführungen legen nahe, dass die diskutierten Rollen unter Gläubigen allgemein beliebt waren. Oft dürften sie aus dem Umfeld heterodoxer Kreise stammen. In den vorliegenden Fällen steht zumeist eine Zuordnung zur Bektāšiyya im Vordergrund. Auch Vorstellungen aus den aus der *Futuwwa*-Bewegung und den *Ahl*-Bünden hervorgegangenen Handwerksgilden (*şinf*) und in bestimmten Derwischorden (z.B. *Ḥalwatiyya*) können bei der Erklärung von Bedeutung sein. Diese Überlegungen spielen bei der Eingrenzung jener Gebiete eine Rolle, in denen diese Dokumente in Gebrauch waren und hergestellt wurden.

In den folgenden Ausführungen steht in einem ersten Schritt das Dokument aus Budapest im Vordergrund. Es wurde bei Grabungen auf dem dortigen Palasthügel entdeckt.¹⁵⁷ Da Buda von 1541 bis 1686 Zentrum der von den Osmanen in Ungarn eingerichteten Provinz (*vilāyet*) war,¹⁵⁸ ist die Rolle mit dieser Zeit in Verbindung zu bringen. Die Osmanen wussten übrigens die Vorteile des Palasthügels in Buda als Festungsplatz zu schätzen. Da der Abschnitt mit dem *ʿayn* darauf einfacher ausgeführt wurde als auf den Parallelstücken aus Zürich, Leipzig und Berlin, wird die Rolle aus Budapest eher der 2. Hälfte des 16. Jh. als der 1. Hälfte des 17. Jh. zugeordnet (Abb. 8a–b). Ob das Dokument in Budapest selbst angefertigt wurde oder aus Istanbul oder einer andern Gegend des Osmanischen Reichs stammt, lässt sich nicht entscheiden. Es ist aber bekannt, dass die Bektāšiyya bereits im 16. Jh. in Budapest vertreten war. An ihre Präsenz erinnert noch heute die Türbe, die dort zu Ehren des Bektāšiyya-Heiligen Gül Bābā errichtet wurde.¹⁵⁹

Die zeitliche Einordnung der weiteren Rollen ins 17. Jh. wird durch entsprechende Kolophon-Einträge gestützt. Die Abschrift von B. or. 328 (Leipzig) lässt sich auf den 21. Rağab 1041/12. Februar 1632 datieren. Cod. or. 8° 83 (Stuttgart) ist ein halbes Jahrhundert später entstanden (20. Dū āl-Ḥiğğa 1093/20. Dezember 1682). In dieselbe Richtung weist eine *tuğra*-ähnliche Marke auf dem Behältnis zum Belegstück aus Karlsruhe. Aufgrund dieses Hinweises lässt sich die Büchse in die Zeit Sulṭān Ibrāhīms (regierte 1640–48) datieren. Auch die Rolle selbst dürfte aus dieser Zeit stammen.

Das Karlsruher Dokument ist ausserdem interessant, da es aus der dortigen Türkenbeute stammt. Dies ruft die kriegerischen Auseinandersetzungen in Erinnerung, die im 16. und 17. Jh. zwischen europäischen Mächten, allen voran Österreich-Ungarn, und den muslimischen Osmanen im Gang waren. Die Europäer dürften Dokumente von der hier diskutierten Art oft bei Schlachten gegen ihre osmanischen Feinde erbeutet haben.¹⁶⁰

Auch die Zürcher Rolle könnte aus Kriegsbeute stammen. Die Zentralbibliothek Zürich besitzt mehrere Dokumente, die beim Entsatz von Wien im Jahr 1682 (*sic*) in westliche Hände

¹⁵⁷ Die Grabungen fanden 1994 und 1999 statt.

¹⁵⁸ D. Géza, Artikel „Buda“, in *El Three*. Süleymān der Prachtige (regierte 1520–66) war nach der Schlacht von Mohács (932/1526) in Buda einmarschiert.

¹⁵⁹ Zu Gül Bābā und seiner Tekke in Buda: Fekete 1954. Mehmed Pasha hat diese Tekke zu Beginn der osmanischen Herrschaft in Ungarn zwischen 1543 und 1548 errichtet (1). Fekete äussert ernsthafte Zweifel an der Historizität Gül Bābās (7–10).

¹⁶⁰ Zur Herkunft der Karlsruher Sammlung vgl. E. Petrasch, 1977, 11–51, v.a. 1–17. Kürzere Darstellung in E. Petrasch, 1991, IX–XXVII.

gelangten.¹⁶¹ Es handelt sich um einen aufwendig gestalteten Almanach¹⁶² und mehrere Dokumente administrativer Art¹⁶³. Obwohl auf der Zürcher Rolle ein derartiger Hinweis fehlt, lässt sich nicht ausschliessen, dass auch sie beim Entsatz von Wien in westliche Hände fiel. Das Fehlen eines entsprechenden Vermerks auf dem Dokument selbst liesse sich damit erklären, dass man sich dessen hohen kunsthistorischen Werts bewusst war und es nicht unnötig verunstalten wollte. Ein Begleitzettel mit Angaben zur Herkunft des Dokuments, wie er im Fall von Ms. or. 24 erhalten geblieben ist, könnte im Lauf der Zeit abhanden gekommen sein.

Wenn wir bisherige Erkenntnisse vorübergehend wieder ausblenden, legen auch verschiedene Elemente auf den einzelnen Rollen nahe, dass die Osmanen sie als Schutzmittel im Kampf auf sich trugen und ihnen Amulettfunktion zukam. So ist der Abschnitt unmittelbar vor der Figur mit dem *‘Ayn-i ‘alī* auf dem Berliner Belegstück mit der Überschrift *Yavuzludan emin olmaq-icūn*¹⁶⁴ versehen. Aus diesem Titel lässt sich schliessen, dass das Dokument seinem Träger Mut und Tapferkeit verleihen sollte. Auch die unmittelbare Bedeutung des ganz am Anfang der Dokumente aus Karlsruhe, Zürich, Stuttgart und München¹⁶⁵ platzierten Zitats von Sure 61.13 stellt ihren Trägern oder Besitzern Erfolg und Sieg im Kampf in Aussicht.¹⁶⁶ Die Abschrift von Sure 48, *al-Faṭḥ* (Der Sieg), auf dem Seitenband der untersuchten Rollen, legt eine solche Interpretation ebenso nahe. In dieselbe Richtung deuten sodann, wie bereits aufgezeigt, die Hinweise auf *‘Alī* und sein Schwert *Ḍū āl-faḳār*.¹⁶⁷ Es fällt ausserdem auf, dass die diskutierten Dokumente mehrfach auf das Konzept des *tawakkul*, des bedingungslosen Vertrauens des Gläubigen auf Gott, aufmerksam machen.¹⁶⁸ Gerade unter Mystikern wird dieses Gottvertrauen als Ideal hoch geschätzt. N. Clayer übrigens macht in ihrer Untersuchung zum Derwischorden der Ḥalwatiyya wiederholt darauf aufmerksam, dass deren *Ṣayḥs* die osmanischen Truppen als Feldprediger bei ihren Kriegszügen gegen die christlichen Widersacher auf dem Balkan, also beim *ḡihād*, begleiteten.¹⁶⁹

All diese Beobachtungen legen die Annahme nahe, dass derartige Rollen v.a. bei Angehörigen der Osmanischen Truppen beliebt waren. Überdies dürften sich auch Gläubige ganz

161 Vgl. entsprechende Einträge in Ms. or. 6 und 24 (siehe Anm. 162); sie datieren den Entsatz Wiens wohl irrtümlich ins Jahr 1682. Der zweite Entsatz Wiens fand aber im Jahr 1683 statt; siehe dazu Kreutel, Artikel „Beč“, in *EI2*.

162 Nünlist 2008, Ms. or. 6 (S. 28). Beachte den handschriftlichen Eintrag auf der letzten Seite des Dokuments: „Dieses Mscpt ist bei dem Entsatz von Wien A. 1682 in den türkischen Lager gefunden und A. 1774. von Junker Landvogt Zoller der Burgerbibliothek in Zürich verehrt worden“.

163 Ebd., Ms. or. 24.0 und 24.1–5 (S. 84). Auf dem Umschlag, in dem diese Dokumente aufbewahrt werden (24.0), steht: „Türkische, mit einem Stämpel bezeichnete Schriften, die in dem Türkischen Lager nach dem Entsatz v: Wien 1682 gefunden worden: 5. Stk. Der Burger Bibliothek in Zürich von Jnkr Landvogt Zoller: von Baden 1774“.

164 „Um sich der Strenge [des Muts, der Tapferkeit] sicher zu sein“. Mit bestem Dank an PD Dr. Tobias Heinzelmann (Zürich) für Lesung und Übersetzung.

165 München, BSB, Cod. arab. 206; auch Cod. turc. 42.

166 Auf all diesen Dokumenten steht am Anfang auf der Zypresse Sure 61.13 (Auszug): „نصر من الله وفتح قريب“.

167 Vgl. dazu oben Anm. 110–112.

168 Vgl. dazu bei Anm. 44 und 74.

169 Clayer 1994, 113–141: „Les *ṣeyḥ* halvetis s’illustrèrent aussi dans ce combat permanent contre les infidèles en Roumélie [...] en étant promoteurs de la „Guerre sainte“ (*ciḥad*); en accompagnant l’armée, en l’encourageant, en participant même parfois aux combats, en se sacrifiant; mais aussi, en exerçant leurs fonctions de *ṣeyḥ*, de guides, de prédicateurs dans les régions frontalières, là où la population musulmane avait le plus à souffrir de ces guerres continuelles“. (S. 114).

allgemein damit gegen allerhand Unbill geschützt haben.¹⁷⁰ Derartige Dokumente sind in ganz unterschiedlicher Qualität angefertigt worden. Unter den näher untersuchten Belegstücken wurde bei der Herstellung der Exemplare aus Zürich, Leipzig, Karlsruhe und Budapest ein auffällig hoher Aufwand betrieben.¹⁷¹ Dies lässt sich allein anhand des ausgesuchten Beschreibstoffs festhalten, bei dem es sich um äusserst feines, nahezu transparentes, sehr gut geglättetes Papier handelt. Auch die weitere Ausführung dieser vier Dokumente deutet darauf hin, dass sie für Angehörige der Eliten angefertigt wurden. Es sei nur an die aufwendig gestalteten Ornamente, die sorgfältige Farbwahl, die Verwendung von goldener Farbe und die aufmerksam ausgeführten Abschriften der Textstellen erinnert.¹⁷²

Vieles spricht damit dafür, dass diese Dokumente u.a. für Angehörige der osmanischen Elitetruppen, die Janitscharen, angefertigt worden sind. Ein solcher Bezug liegt auch nahe, da die engen Beziehungen zwischen der Bektāšiyya und den Janitscharen allgemein bekannt sind.¹⁷³ Ausserdem weiss man, dass Bektāšiyya-Gruppierungen und Angehörige der Janitscharen-Truppen sowohl in Konkurrenz zu, aber auch in engem Austausch mit den Handwerksgilden standen und die in diesen Kreisen vertretenen Auffassungen massgeblich beeinflusst hatten. Es sei daran erinnert, dass Handwerksgilden dazu verpflichtet werden konnten, Feldzüge des Osmanischen Sultans durch Materiallieferungen oder durch das Stellen von Truppenkontingenten zu unterstützen.¹⁷⁴ Die osmanischen Soldaten dürften derartige Dokumente bei ihren Feldzügen auf sich getragen haben. Diese Rollen zielten somit auch auf eine moralische Stärkung ihrer Träger im Kampf ab. J. C. Vadet spricht in einem andern Kontext im Zusammenhang mit Angehörigen von *Futuwwa*-Bünden von einem *réarmement moral*.¹⁷⁵

V Schlussbemerkungen

In der bisherigen westlichen Forschung werden Dokumente von der hier vorgestellten Art mit Vorliebe mit der Magie (*sihr*) und den Debatten über ihr Erlaubtsein in Verbindung gebracht.

170 Gerade die Abschrift von Būṣīrīs *Burda* am Ende aller hier vorgestellter Dokumente legt den Schluss nahe, dass sie als Breitbandschuttmittel gegen allerhand Widrigkeiten dienen.

171 Deutlich einfacher ausgeführt wurden das Belegstück aus Berlin und das kurz erwähnte Dokument aus der Ungarischen Nationalbibliothek, Budapest (Duod. Arab. 5). Sie dürften für normale Gläubige bestimmt gewesen sein.

172 Bei der Herstellung von Cod. or. 8° 83 (Stuttgart) wurde ein geringerer Aufwand betrieben. Es könnte sein, dass sich in Hinblick auf die Belagerung Wiens im Jahr 1683 zahlreiche Krieger derartige Schuttmittel beschaffen wollten und die Kopisten unter Zeitdruck gerieten. Für eine solche Interpretation spricht die Datierung des Belegstücks (20. Dū āl-Ḥiğga 1093/20. Dezember 1682). Der zweite Entsatz von Wien fand kurz darauf im Jahr 1683 statt.

173 Zu den Beziehungen zwischen der Bektāšiyya und den Janitscharen siehe bereits Anm. 18. Man beachte zusätzlich Mélikoff, 1998, 101–102, 151–53, und ihr Index s.v. „Janissaires“; Mélikoff 1992b, 118–123. Auch Feteke 1954. Feteke hält u.a. fest (S. 2): „Pečevī raconte que les ghazis de Buda ayant rapporté un grand bouc d’une de leurs entreprises militaires, l’ont remis au Gül-Baba-tekke pour être immolé – ce qui prouve que les tekke de Buda tout comme les *bektāši-tekke* en général étaient en rapport étroit avec les Janissaires“. 3: „En temps de guerre, [les derviches bektāšis] partaient eux aussi en campagne avec les soldats pour stimuler leur zèle guerrier“. Siehe auch S. 7f.: Gül Bābā selbst soll an zahlreichen Feldzügen, auch an der Eroberung Budas, teilgenommen haben.

174 Kafadar 1981, 65: „In a practice that can be dated as far back as the fourteenth century [...] the government required a number of guilds to send their members to military campaigns“. Vgl. auch Yi 2004, 192–193.

175 Vadet 1978, 67.

Zu den Hauptvertretern der islamischen Magie zählen Būnī, Tilimsānī und Pseudo-Mağrīfī.¹⁷⁶ Es ist auch völlig unbestritten, dass die vorgestellten Belegstücke wiederholt unterschiedliche, aus der Magie bekannte inhaltliche und gestalterische Elemente aufweisen. Sie lassen sich gerade auch in Werken der soeben angeführten Autoren belegen (z.B. geheimnisvolle Buchstaben am Surenanfang, Wahl der kopierten Koranverse und Gebetstexte, Gitter, Netze, Buchstabenquadrate, Hexagramme als Hinweis auf Salomon, besondere Anordnung von Textstellen).

Dieser Beitrag machte zwar bei der Beschreibung der Dokumente auf diese Elemente aufmerksam, rückte ihre Bedeutung in der Magie aber bewusst in den Hintergrund. Dies erklärt sich aus der Auffassung, dass einzelne magische Elemente auf einem bestimmten Belegstück nicht auch dem Objekt als Ganzem magische Eigenschaften verleihen. Eine zu starke oder sogar ausschliessliche Interpretation dieser Belegstücke aus der islamischen Magie heraus wird ihrer eigentlichen Bedeutung und der Klärung der konkreten Umstände und Umfeldes nicht gerecht, mit denen sie in Verbindung zu bringen sind. Es wird hier der Standpunkt vertreten, dass die untersuchten Rollen und vergleichbare Dokumente unter Gläubigen allgemein beliebt waren. Oft sind sie im Umfeld heterodox ausgerichteter Gruppierungen entstanden (*Ġulāt*-Schia, Sufi-Orden (*ṭarīqa*), *Futuwwa*- bzw. *Aḥī*-Bünden, unter dem Begriff *ṣīnf* bekannte gildenartige Korporationen). Bei den im vorliegenden Beitrag vorgestellten Dokumenten liegen zumeist Bezüge zur Bektāšīyya nahe. Im Fall von Belegstücken aus andern historischen Kontexten dürften Abhängigkeiten von andern Gruppierungen zum Tragen kommen, die in weiteren, im Entstehen begriffenen Beiträgen untersucht werden.

Die Affinität gewisser heterodox orientierter Kreise zur Magie kann dabei nicht in Abrede gestellt werden. Im Fall der Bektāšīyya ist an die Integration von verfolgten Angehörigen der *Hurūfīyya* zu erinnern. Die in diesen Kreisen vertretenen Auffassungen dürften die Rezeption von aus der Magie bekannten Vorstellungen begünstigt haben. Es bleibt allerdings zu betonen, dass bei der Untersuchung derartiger Dokumente in Rollenform einer Erklärung aus der Magie heraus weniger Raum zugestanden werden sollte, als dies bis anhin gerade in der westlichen Forschung geschehen ist. Anders zu entscheiden, liefe darauf hinaus, den sekundären Zugang, also die Erklärung aus der Magie heraus, als das Primäre darzustellen.

Literaturverzeichnis

- Ahlwardt, Wilhelm 1887. *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. 1, Berlin.
- 1891. *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. 3, Berlin.
- Algar, Hamid 1995. „The *Hurūfī* Influence On Bektashism“ in *Bektachīyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Hgg. A. Popovic und G. Veinstein, Istanbul, 39–53.
- Alsaleh, Yasmine F. 2014. „„Licit Magic“: The Touch and Sight of Islamic Talismanic Scrolls“, PhD diss. Harvard University, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:12274637>.
- Amir-Moëzzi, Mohammad Ali 1996. „Aspects de l'imāmologie duodécimaine I: Remarques sur la divinité de l'Imām“, *Studia Iranica* 25, 193–216.

¹⁷⁶ Vgl. dazu Nünlist 2015, 389 (mit Anm. 74–79).

- 2012. „Icon and Meditation: Between Popular Art and Sufism in Imami Shi'ism“ in *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism: Iconography and Religious Devotion in Shi'i Islam*, Hg. P. Khosronejad, London, 25–45.
- Anawati, Georges 1967. „Le nom suprême de Dieu“, in *Atti del terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici: Ravello*, Neapel, 7–58.
- Arnakis, Georges G. 1953. „Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire. Akhis, Bektashi Dervishes, and Craftsmen“, *Journal of Near Eastern Studies* 12:4, 232–247.
- Aumer, Joseph 1866. *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek*, München.
- 1875. *Verzeichniss der orientalischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München: mit Ausschluss der hebräischen, arabischen und persischen*, München.
- Bain, Alexandra 1999. *The Late Ottoman En'am-ı Şerif. Sacred Text and Images in an Islamic Prayer Book*, PhD diss. University of Victoria.
- Bashir, Shahzad 2005. *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford.
- Bayani, Manijeh et. al. 1999. *The Decorated Word: Qur'ans of the 17th to 19th Centuries*, London.
- Birge, John Kingsley 1937. *The Bektashi Order of Dervishes*, London.
- Bobzin, Hartmut 2010. *Der Koran*, aus dem Arabischen neu übertragen, München.
- Buḥārī 2000. *Ṣaḥīḥ*, Liechtenstein.
- Būṣīrī, Šaraf ad-Dīn Muḥammad Ibn Sa'īd al- 1980. *Al-burda = (le manteau): poème consacré à l'éloge du prophète de l'islam*. Texte arabe traduit et commenté par Hamza Boubakeur, Montreuil.
- Canaan, Tewfiq 2004. „The Decipherment of Arabic Talismans“ in *Magic And Divination in Early Islam*, Hg. E. Savage-Smith, Aldershot, 125–178.
- Clayer, Nathalie 1994. *Mystiques, état et société: les halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours*, Leiden.
- Dihḥudā, 'Alī Akbar 1998. *Luḡat-nāma*, Teheran.
- Dozy, Reinhart 1968. *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut.
- Dussaud, René 1900. *Histoire et religion des Noṣairīs*, Paris.
- EL2: *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Hg. C. E. Bosworth, Leiden, 1960–2009, Online-Ausgabe.
- EL Three: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Leiden, 2007–, Online-Ausgabe.
- ELr: *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (Hg.), London, 1982–, Online-Ausgabe.
- Ess, Josef van 1997. *Theologie und Gesellschaft*, Berlin.
- Fekete, Lajos 1954. „Gül-Baba et le Bektāšī Derkāh de Buda“, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 4, 1–18.
- Fleischer, Heinrich Leberecht 1838. *Catalogus librorum manuscriptorum qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur. Codices orientalium linguarum describserunt Henricus Orthobius Fleischer et Franciscus Delitzsch*, Grimma.
- Fodor, Alexander 2005. „Types of Shī'ite Amulets From Iraq“, *From History To Theology. Ali In Islamic Beliefs*, Hg. A. H. Ocak, Ankara, 185–201.
- Franke, Patrick 2000. *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Stuttgart.
- Gawhary, Mohamed M. el- 1968. *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken*, Bonn.

- Gerstel, Sharon E. J. 1994. „Liturgical Scrolls in The Byzantine Sanctuary“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 35.2, 195–204.
- Gruber, Christiane 2010. „A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library“ in *The Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collections*, Hg. dieselbe, Bloomington.
- Hammer-Purgstall, Joseph von 1829. „Über die gefeyten talismanischen Hemden der Moslimen, und insbesondere über das in dem Cistercienser-Stifte Neukloster zu Wiener-Neustadt aufbewahrte“, [*Wiener*] *Jahrbücher der Literatur* 45, 1–54.
- Hartmann, Angelika 1975. *An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in der späten ‘Abbāsidenzeit*, Berlin.
- Hasluck, Frederick William 1929. *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford.
- Ibn Bābawayh 1959. *Ma‘ānī āl-aḥbār*, Teheran.
- Ibn Baṭṭūṭa 1914. *Voyages d’Ibn Batoutah*. Texte arabe, accompagné d’une traduction par C. Defrémery et B.R. Sanguinetti, Paris.
- Irwin, Robert 2004. „Futuwwa: Chivalry and Gangsterism in Medieval Cairo“, *Muqarnas* 21, 161–70.
- Jacob, Georg 1909. „Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen“, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 24:3.
- Kafadar, Cemal 1981. *Yeniçeri-eşnaf Relations: Solidarity and Conflict*, Montreal.
- Karamustafa, Ahmet T. 1994. *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City.
- Kazimirski: Biberstein-Kazimirski, Albert de 1860. *Dictionnaire arabe-français*. Paris (Neuaufgabe, Beirut).
- Lane, Edward William 1968. *An Arabic-English Lexicon*, Beirut.
- Lewisohn, Leonard 2006. „‘Ali Ibn Abi Talib’s Ethics Of Mercy In The Mirror Of The Persian Sufi“ in *The Sacred Foundations of Justice in Islam: The Teachings of ‘Ali Ibn Abi Talib*, Hg. A. Lakhani, Bloomington.
- Mağlisī 1403/1983. *Biḥār al-anwār*, Bayrūt, Dār iḥyā’ at-turāṭ al-‘arabī, 20:73, <http://www.yasoob.org/books/html/m013/12/no1299.html>.
- Maniaci, Marilena 2011. „The Liturgical Scroll Between Orient And Occident: Ideas for a Comparative Study“, *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 2, 16–21, https://www.academia.edu/2628393/M._Maniaci_The_liturgical_scroll_between_Orient_and_Occident_ideas_for_a_comparative_study.
- Mélikoff, Irène 1992a. „L’ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Survol du problème“, in *Bektachiyya. Etudes sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Hg. A. Popovic und G. Veinstein, Istanbul, 1995 (auch *Revue des Etudes Islamiques* 60.1 (1992), numéro spécial).
- 1992b. „Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektasīs“ in *Sur les traces du soufisme turc*, Hg. I. Mélikoff, Istanbul, 115–125 (auch in *Mémorial Ömer Lütüfî Bakran*, Paris 1980, 149–157).
- 1998. *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars*, Leiden.
- 2005. „La divinisation d’Ali chez les Bektachis-Alévis“ in *From History to Theology. Ali in Islamic Beliefs*, Hg. A. H. Ocak, Ankara.
- Mir-Kasimov, Orkhan 2015. *Words of Power: Hurūfī Teachings Between Shi‘ism and Sufism in Medieval Islam: The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābād*, London.
- Moosa, Matti 1988. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse/NY.

- an-Nağāfī = Ḥabīb b. Mūsā ar-Riḍā Afšārī Urūmīyaʾī an-Nağāfī, *Ġāmiʿ ul-Fawāʾid fī Asrār ul-maqāṣid* (Persisch), Qum, ohne Jahr.
- Netton, Ian Richard 2011. *Islam, Christianity and the Mystic Journey: A Comparative Exploration*, Edinburgh.
- Nünlist, Tobias 2008. *Arabische, türkische und persische Handschriften (Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich; Band 4)*, Wiesbaden.
- Nünlist, Tobias 2015. *Dämonenglaube im Islam*, Berlin.
- Ohlander, Erik S. 2013. „Inner-Worldly Religiosity, Social Structuring and Fraternal Incorporation in a Time of Uncertainty: The *Futuwwat-nāma* of Najm al-Dīn Zarkūb of Tabriz“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 40:1, 14–35. (Spezialband über die *futuwwa*).
- Padwick, Constance Evelyn 1969. *Muslim Devotions: A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London.
- Perho, Irmeli 2007. *Catalogue of Arabic Manuscripts. Book One*, Kopenhagen.
- Petrasch, Ernst 1977. *Die Türkenbeute: eine Auswahl aus der türkischen Trophäensammlung des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden*, Karlsruhe.
- Petrasch, Ernst et. al. 1991. *Die Karlsruher Türkenbeute*, München.
- Pinckney Stetkevych, Suzanne 2006. „From Text To Talisman: al-Būṣīrī's 'Qaṣīdat al-Burda' (Mantel Ode) and the Supplicatory Ode“, *Journal Of Arabic Literature* 37:2, 145–189.
- Reinert, Benedikt 1968. *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin.
- Ridgeon, Lloyd 2010. *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-Futuwwat in Iran*, London.
- Safwat, Nabil F. 1996. *The Art of the Pen: Calligraphy of the 14th to 20th Centuries*, London.
- Schaefer, Karl Rudolf 2006. *Enigmatic Charms: Medieval Arabic Block Printed Amulets in American and European Libraries and Museums*, Leiden.
- Schimmel, Annemarie 1995. *Und Muḥammad ist sein Prophet*, München.
- Sperl, Stefan 1996. „50. Muḥammad b. Saʿīd al-Būṣīrī (d. c. 1296): The Burda in the Praise of the Prophet Muḥammad“ in *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, Hg. Derselbe, Leiden, 389–411 (arabischer Text mit englischer Übersetzung) und 470–76 (Anmerkungen).
- Taeschner, Franz 1937. „Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals“, *Der Islam* 24.1, 43–74.
- Taeschner, Franz 1979. *Zünfte und Bruderschaften: Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zürich.
- Tezcan, Hülya 2006. *Topkapı Sarayı'ndaki şifalı gömlekler*, Istanbul.
- 2011. *Topkapı Sarayı Müzesi koleksiyonundan tılsımlı gömlekler*, Istanbul.
- Thorning, Hermann 1913. *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Baṣī Madad et-Taufīq*, Berlin.
- Vadet, Jean-Claude 1978. „La *futuwwa*, morale professionnelle ou morale mystique“, *Revue des Etudes Islamiques* 46, 57–90.
- Vernay-Nouri, Annie 2002. „Marges, gloses et décor dans une série de manuscrits arabes“, *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée* 99–100, 117–131.
- Wehr, Hans, 1985. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: arabisch-deutsch*, Wiesbaden (5. Auflage).
- Winkler, Hans Alexander 1930. *Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei*, Berlin.
- Wolper, Ethel Sara 2000. „Khidr, Elwan Çelebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia“, *The Muslim World* 90:4, 309–322.

— 2003. *Cities And Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, Pennsylvania State University Press.

Würsch, Renate und Gudrun Schubert, 2001. *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Arabische Handschriften*, Basel.

Yi, Eunjeong 2004. *Guild Dynamics in Seventeenth-century Istanbul: Fluidity and Leverage*, Leiden.

Yildirim, Riza 2013. „Shīʿitisation of the *Futuwwa* Tradition in the Fifteenth Century“, *British Journal Of Middle Eastern Studies* 40:1, 53–70. (Spezialband über die *futuwwa*).

Zakariya, Mohamed. „The Hilye Of The Prophet Muhammad“,

<http://www.zakariya.net/resources/hilye.pdf>.

Bildnachweis

Abb. 1–2: Fotos Zentralbibliothek Zürich. – Abb. 3: Fotos Universitätsbibliothek Leipzig. – Abb. 4: Fotos Badische Landesbibliothek, Karlsruhe. – Abb. 5–6: Fotos Bayerische Staatsbibliothek, München. – Abb. 7: Fotos Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart. – Abb. 8: Fotos Budapesti Történeti Múzeum.

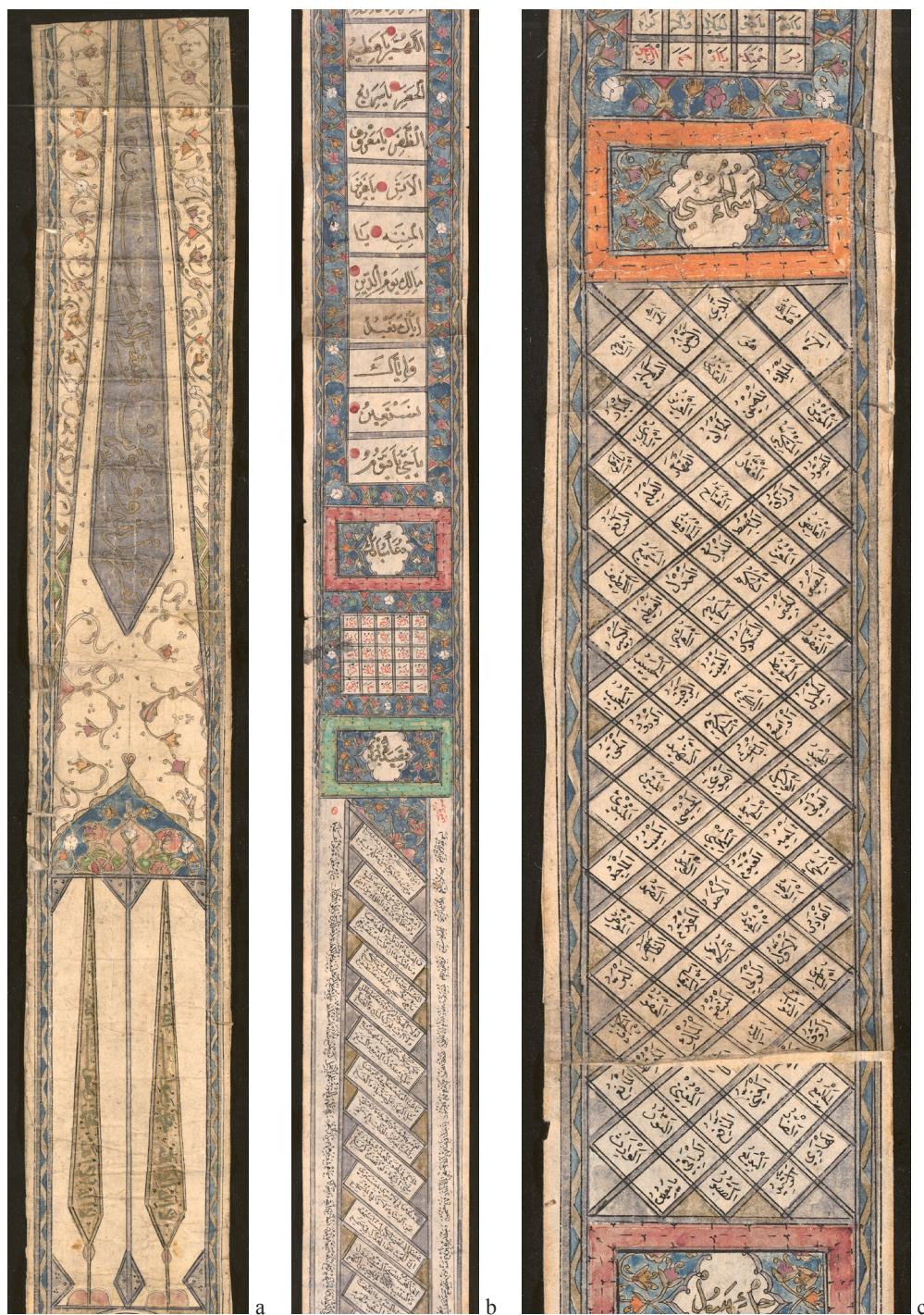


Abb. 1.a–c: Zürich, Zentralbibliothek, Ms. or. 20. a: Rollenbeginn, Zypressen mit Sure 61.13. b: Beginn von Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* im zweiten Teil der Rolle. c: *Die Schönen Namen Gottes*.



a



b



c

Abb. 2.a–c: Zürich, Zentralbibliothek, Ms. or. 20. a: Blütenmedaillon mit (s. Anm. 43). b: Hexagramm. c: Die Figur *Šakl-i' ayn-i 'Alī' alī*.



Abb. 3.a–b: Leipzig, Universitätsbibliothek, B. or. 328. a: Gitter mit den *Schönen Namen Gottes*. b: ‘Alī’s Schwert *Dū al-faqār*, zwischen den Klingen die Namen der rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṣmān, ‘Alī und von dessen Söhnen Ḥasan und Ḥusayn.



Abb. 4. a-c: Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Hs. Rastatt 204. a: Die *Lüblichen Eigenschaften des Propheten* (*Hilya-i rasūl*) in Medaillons. b: Doppelzypresse mit Gebetstext. c: Baum mit Text.



Abb. 5: München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 207. Die Figur Muhr-i ḥadrat 'Alī mit einem vorangestellten Kommentar (sharḥ).



a



b

Abb. 6.a-b: München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 206. a: Zellenvierecke (*wafq*) mit den Begriffen *hayy wa-qayyūm* (oben) und *hafiz* (unten), die zu den Schönen Namen Gottes zäh-len. b: Lanzette bzw. Zypresse mit Sure 61.13 am Rollen-anfang.



Abb. 7: Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. or. oct. 83: Zypresse mit Sure 61.13 am Rollen-anfang



Abb. 8.a-b: Historisches Museum, Budapest, BTM KO99.119.3. a: Hexagramm. b: Figur mit dem 'ayn.